8

Serfozö Rozál 1817

ŒUVRES COMPLÈTES DE CONDILLAC.

CONNOISSANCES HUMAINES.

TOME PREMIER.

Fr. 8

ŒUVRES
COMPLÈTES
DE CONDILLAC,

REVUES, CORRIGÉES PAR L'AUTEUR,

ET

IMPRIMÉES SUR SES MANUSCRITS AUTOGRAPHES.

TOME PREMIER.

A PARIS,

CHEZ DUFART, IMPRIMEUR-LIBRAIRE,

RUE DES NOYERS, N°. 22.

AN. XI. — 1803.

INTRODUCTION.

La science qui contribue le plus à rendre l'esprit lumineux, précis et étendu, et qui, par conséquent, doit le préparer à l'étude de toutes les autres, c'est la métaphysique. Elle est aujourd'hui si négligée en France, que ceci paroîtra sans doute un parodoxe à bien des lecteurs. J'avouerai qu'il a été un temps où j'en aurois porté le même jugement. De tous les philosophes, les métaphysiciens me paroissoient les moins sages : leurs ouvrages ne m'instruisoient point : je ne trouvois presque par-tout que des phantômes, et je faisois un crime à la métaphysique des égaremens de ceux qui la cultivoient. Je voulus dissiper cette illusion et remonter à la cause de tant d'erreurs : ceux qui se sont le plus éloignés de la vérité, me de-

vinrent les plus utiles. A peine eus-je connu les voies peu sûres qu'ils avoient suivies, que je crus apercevoir la route que je devois prendre. Il me parut qu'on pouvoit raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie; se faire, aussi bien que les géomètres, des idées justes; déterminer, comme eux, le sens des expressions d'une manière précise et invariable; enfin se prescrire, peut-être mieux qu'ils n'ont fait, un ordre assez simple et assez facile pour arriver à l'évidence.

Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la foiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiette de ce

qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées. La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle : la seconde, ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. Avec celle-là les erreurs s'accumulent sans nombre, et l'esprit se contente de notions vagues et de mots qui n'ont aucun sens : avec celle-ci on acquiert peu de connoissances; mais on évite l'erreur : l'esprit devient juste et se forme toujours des idées nettes.

Les philosophes se sont particulièrement exercés sur la première, et n'ont regardé l'autre que comme une partie accessoire qui mérite à peine le nom de métaphysique. Locke est le seul que je crois devoir

excepter : il s'est borné à l'étude de l'esprit humain, et a rempli cet objet avec succès. Descartes n'a connu ni l'origine ni la génération de nos idées (1). C'est à quoi il faut attribuer l'insuffisance de sa méthode ; car nous ne découvrirons point une manière sûre de conduire nos pensées, tant que nous ne saurons pas comment elles se sont formées. Mallebranche, de tous les Cartésiens celui qui a le mieux aperçu les causes de nos erreurs, cherche tantôt dans la matière des comparaisons pour expliquer les facultés de l'ame (2) : tantôt il se perd dans un *monde intelligible*, où il s'imagine avoir trouvé la source de nos idées (3). D'autres

(1) Je renvoie à sa troisième Méditation. Rien ne me paroît moins philosophique que ce qu'il dit à ce sujet.

(2) Recher. de la Vér., l. 1, c. 1.

(3) Recher. de la Vér., l. 3. Voyez aussi ses

créent et anéantissent des êtres, les ajoutent à notre ame, ou les en retranchent à leur gré, et croient, par cette imagination, rendre raison des différentes opérations de notre esprit, et de la manière dont il acquiert ou perd des connoissances (1). Enfin les Léibnitiens font de cette substance un être bien plus parfait: c'est, selon eux, un petit monde, c'est un miroir vivant de l'univers; et, par la puissance qu'ils lui donnent de représenter tout ce qui existe, ils se flattent d'en expliquer l'essence, la nature et toutes les propriétés. C'est ainsi que chacun se laisse séduire par ses propres systêmes. Nous ne voyons qu'autour de nous, et nous croyons voir tout ce qui est: nous

---

Entretiens et ses Méditations métaphysiques, avec ses Réponses à M. Arnaud.

(1) L'auteur de l'action de Dieu sur les créatures.

sommes comme des enfans qui s'imaginent qu'au bout d'une plaine ils vont toucher le ciel avec la main.

Seroit-il donc inutile de lire les philosophes? Mais qui pourroit se flatter de réussir mieux que tant de génies qui ont fait l'admiration de leur siècle, s'il ne les étudie au moins dans la vue de profiter de leurs fautes? Il est essentiel pour quiconque veut faire par lui-même des progrès dans la recherche de la vérité, de connoître les méprises de ceux qui ont cru lui en ouvrir la carrière. L'expérience du philosophe, comme celle du pilote, est la connoissance des écueils où les autres ont échoué; et, sans cette connoissance, il n'est point de boussole qui puisse le guider.

Ce ne seroit pas assez de découvrir les erreurs des philosophes, si l'on n'en pénétroit les causes: il fau-

droit même remonter d'une cause à l'autre, et parvenir jusqu'à la première; car il y en a une qui doit être la même pour tous ceux qui s'égarent, et qui est comme un point unique où commencent tous les chemins qui mènent à l'erreur. Peut-être qu'alors, à côté de ce point on en verroit un autre où commence l'unique chemin qui conduit à la vérité.

Notre premier objet, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connoître les opérations; observer avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a pres-

crites, par-là fixer l'étendue et les bornes de nos connoissances et renouveler tout l'entendement humain.

Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise pour expliquer toutes les autres. Elle doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connoissances, quels en sont les matériaux, par quel principe ils sont mis en œuvre, quels instrumens on y emploie et quelle est la manière dont il faut s'en servir. J'ai, ce me semble, trouvé la solution de tous ces problêmes dans la liaison des idées, soit avec les signes, soit entre elles : on en pourra juger à mesure qu'on avancera dans la lecture de cet ouvrage.

On voit que mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, et que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite ; mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences.

Les idées se lient avec les signes ; et ce n'est que par ce moyen, comme je le prouverai, qu'elles se lient entre elles. Ainsi, après avoir dit un mot sur les matériaux de nos connoissances, sur la distinction de l'ame et du corps, et sur les sensations, j'ai été obligé, pour développer mon principe, non seulement de suivre les opérations de l'ame dans tous leurs progrès, mais encore de rechercher comment nous avons contracté l'habitude des signes de toute espèce,

et quel est l'usage que nous en devons faire.

Dans le dessein de remplir ce double objet, j'ai pris les choses d'aussi haut qu'il m'a été possible. D'un autre côté, je suis remonté à la perception, parce que c'est la première opération qu'on peut remarquer dans l'ame ; et j'ai fait voir comment et dans quel ordre elle produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice. D'un autre côté, j'ai commencé au langage d'action. On verra comment il a produit tous les arts qui sont propres à exprimer nos pensées ; l'art des gestes, la danse, la parole, la déclamation, l'art de noter, celui des pantomimes, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture et les différens caractères des langues. Cette histoire du langage montrera les circonstances où les signes sont imaginés ; elle en fera

connoître le vrai sens, apprendra à en prévenir les abus, et ne laissera, je pense, aucun doute sur l'origine de nos idées.

Enfin, après avoir développé les progrès des opérations de l'ame et ceux du langage, j'essaie d'indiquer par quels moyens on peut éviter l'erreur, et de montrer l'ordre qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a faites. Tel est en général le plan de cet essai.

Souvent un philosophe se déclare pour la vérité, sans la connoître. Il voit une opinion qui jusqu'à lui a été abandonnée, et il l'adopte, non parce qu'elle lui paroît meilleure, mais dans l'espérance de devenir le chef d'un secte. En effet, la nouveauté d'un systême a presque toujours été suffisante pour en assurer le succès.

Il se peut que ce soit là le motif qui a engagé les Péripatéticiens à prendre pour principe que toutes nos connoissances viennent des sens. Ils étoient si éloignés de connoître cette vérité, qu'aucun d'eux n'a su la développer, et qu'après plusieurs siècles, c'étoit encore une découverte à faire.

Bacon est peut-être le premier qui l'ait apperçue. Elle est le fondement d'un ouvrage dans lequel il donne d'excellens conseils pour l'avancement des sciences (1). Les Cartésiens ont rejeté ce principe avec mépris, parce qu'ils n'en ont jugé que d'après les écrits des Péripatéticiens. Enfin Locke l'a saisi, et il a l'avantage d'être le premier qui l'ait démontré.

Il ne paroît pas cependant que ce philosophe ait jamais fait son prin-

---

(1) *Nov. orig. scient.*

cipal objet du traité qu'il a laissé sur l'Entendement Humain. Il l'entreprit par occasion, et le continua de même; et, quoiqu'il prévît qu'un ouvrage composé de la sorte, ne pouvoit manquer de lui attirer des reproches, il n'eut, comme il le dit, ni le courage, ni le loisir de le refaire (1). Voilà sur quoi il faut rejeter les longueurs, les répétitions, et le désordre qui y règnent. Locke étoit très-capable de corriger ces défauts, et c'est peut-être ce qui le rend moins excusable. Il a vu, par exemple, que les mots et la manière dont nous nous en servons, peuvent fournir des lumières sur le principe de nos idées (2) : mais parce qu'il s'en est aperçu trop tard (3), il n'a traité

(1) Voyez sa Préface.

(2) Liv. III, ch. VIII, § 1.

(3) J'avoue (dit-il, liv. III, ch. IX, § 21.) que, lorsque je commençai cet ouvrage, et long-temps

que dans son troisième livre une matière, qui devoit être l'objet du second. S'il eût pu prendre sur lui de recommencer son ouvrage, on a lieu de conjecturer qu'il eût beaucoup mieux développé les ressorts de l'entendement humain. Pour ne l'avoir pas fait, il a passé trop légérement sur l'origine de nos connoissances, et c'est la partie qu'il a le moins approfondie. Il suppose, par exemple, qu'aussi-tôt que l'ame reçoit des idées par les sens, elle peut, à son gré, les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que, dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations, long-temps avant d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'ame

après, il ne me vint nullement dans l'esprit qu'il fût nécessaire de faire aucune réflexion sur les mots.

n'ayant pas, dès le premier instant, l'exercice de toutes ses opérations, il étoit essentiel, pour développer mieux l'origine de nos connoissances, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès. Il ne paroît pas que Locke y ait pensé, ni que personne lui en ait fait le reproche, ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage. Peut-être même que le dessein d'expliquer la génération des opérations de l'ame, en les faisant naître d'une simple perception, est si nouveau, que le lecteur a bien de la peine à comprendre de quel manière je l'exécuterai.

Locke, dans le premier livre de son Essai, examine l'opinion des idées innées. Je ne sais s'il ne s'est point trop arrêté à combattre cette erreur : l'ouvrage que je donne la détruira indirectement. Dans quelques endroits du second livre, il traite, mais superficiellement, des opérations de l'ame.

Les mots sont l'objet du troisième, et il me paroît le premier qui ait écrit sur cette matière en vrai philosophe. Cependant j'ai cru qu'elle devoit faire une partie considérable de mon ouvrage, soit parce qu'elle peut encore être envisagée d'une manière neuve et plus étendue, soit parce que je suis convaincu que l'usage des signes est le principe qui développe le germe de toutes nos idées. Au reste, parmi d'excellentes choses que Locke dit dans son second livre sur la génération de plusieurs sortes d'idées, telles que l'espace, la durée, etc.; et dans son quatrième, qui a pour titre: *de la Connoissance*, il y en a beaucoup que je suis bien éloigné d'approuver; mais comme elles appartiennent plus particulièrement à l'étendue de nos connoissances, elles n'entrent pas dans mon plan, et il est inutile que je m'y arrête.

ESSAI
SUR L'ORIGINE
DES
CONNOISSANCES HUMAINES.

PREMIÈRE PARTIE.

Des Matériaux de nos connoissances, et particulièrement des opérations de l'Ame.

SECTION PREMIÈRE.

CHAPITRE PREMIER.

Des Matériaux de nos connoissances, et de la distinction de l'Ame et du Corps.

§. 1. SOIT que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusques dans les cieux; soit que nous descendions

dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. Quelles que soient nos connoissances, si nous voulons remonter à leur origine, nous arriverons enfin à une première pensée simple, qui a été l'objet d'une seconde, qui l'a été d'une troisième, et ainsi de suite. C'est cet ordre de pensées qu'il faut développer, si nous voulons connoître les idées que nous avons des choses.

§. 2. Il seroit inutile de demander quelle est la nature de nos pensées. La première réflexion sur soi-même peut convaincre que nous n'avons aucun moyen pour faire cette recherche. Nous sentons notre pensée; nous la distinguons parfaitement de tout ce qui n'est point elle; nous distinguons même toutes nos pensées les unes des autres: c'en est assez. En partant delà, nous partons d'une chose que nous connoissons si clairement, qu'elle ne sauroit nous engager dans aucune erreur.

§. 3. Considérons un homme au premier moment de son existence; son ame éprouve d'abord différentes sensations,

telle que la lumière, les couleurs, la douleur, le plaisir, le mouvement, le repos : voilà ses premières pensées.

§. 4. Suivons-le dans les momens où il commence à réfléchir sur ce que les sensations occasionnent en lui, et nous le verrons se former des idées des différentes opérations de son ame; telles qu'apercevoir, imaginer : voilà ses secondes pensées.

Ainsi, selon que les objets extérieurs agissent sur nous, nous recevons différentes idées par les sens, et selon que nous réfléchissons sur les opérations que les sensations occasionnent dans notre ame, nous acquérons toutes les idées que nous n'aurions pu recevoir des choses extérieures.

§. 5. Les sensations et les opérations de l'ame sont donc les matériaux de toutes nos connoissances : matériaux que la réflexion met en œuvre, en cherchant par des combinaisons, les rapports qu'il renferment. Mais tout le succès dépend des circonstances par où l'on passe. Les plus favorables sont celles qui nous offrent en plus grand nombre des objets propres à exercer notre réflexion. Les grandes cir-

constances où se trouvent ceux qui sont destinés à gouverner les hommes, sont, par exemple, une occasion de se faire des vues fort étendues; et celles qui se répètent continuellement dans le grand monde, donnent cette sorte d'esprit, qu'on appelle naturel, parce que n'étant pas le fruit de l'étude, on ne sait pas remarquer les causes qui le produisent. Concluons qu'il n'y a point d'idées qui ne soient acquises: les premières viennent immédiatement des sens; les autres sont dues à l'expérience, et se multiplient à proportion qu'on est plus capable de réfléchir.

§. 6. Le péché originel a rendu l'ame si dépendante du corps, que bien des philosophes ont confondu ces deux substances. Ils ont cru que la première n'est que ce qu'il y a dans le corps de plus délié, de plus subtil, et de plus capable de mouvement: mais cette opinion est une suite du peu de soin qu'ils ont eu de raisonner d'après des idées exactes. Je leur demande ce qu'ils entendent par un corps. S'ils veulent répondre d'une manière précise, ils ne diront pas que c'est une substance unique;

mais ils le regarderont comme un assemblage, une collection de substances. Si la pensée appartient au corps, ce sera donc en tant qu'il est assemblage et collection, ou parce qu'elle est une propriété de chaque substance qui le compose. Or ces mots *assemblage et collection* ne signifient qu'un rapport externe entre plusieurs choses, une manière d'exister dépendamment les unes des autres. Par cette union, nous les regardons comme formant un seul tout, quoique, dans la réalité, elles ne soient pas plus *une* que si elles étoient séparées. Ce ne sont-là par conséquent, que des termes abstraits, qui au dehors, ne supposent pas une substance unique, mais une multitude de substances. Le corps, en tant qu'assemblage et collection, ne peut donc pas être le sujet de la pensée. Diviserons-nous la pensée entre toutes les substances dont il est composé? D'abord cela ne sera pas possible, quand elle ne sera qu'une perception unique et indivisible. En second lieu, il faudra encore rejeter cette supposition, quand la pensée sera formée d'un certain nombre de per-

ceptions. Qu'A, B, C, trois substances qui entrent dans la composition du corps, se partagent en trois perceptions différentes, je demande où s'en fera la comparaison. Ce ne sera pas dans A, puisqu'il ne sauroit comparer une perception qu'il a avec celles qu'il n'a pas. Par la même raison, ce ne sera ni dans B, ni dans C. Il faudra donc admettre un point de réunion; une substance qui soit en même temps un sujet simple et indivisible de ces trois perceptions; distincte, par conséquent, du corps; une ame, en un mot.

§. 7. Je ne sais pas comment Locke (1) a pu avancer qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connoître si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée d'une certaine façon, la puissance de penser. Il ne faut pas s'imaginer que, pour résoudre cette question, il faille connoître l'essence et la nature de la matière. Les raisonnemens qu'on fonde sur cette ignorance, sont tout-à-fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la

(1) L. IV., c. 3.

pensée doit être *un*. Or un amas de matière n'est pas *un*; c'est une multitude (1).

§. 8. L'ame étant distincte et différente du corps, celui-ci ne peut être que cause occasionnelle. D'où il faut conclure que nos sens ne sont qu'occasionnellement la source de nos connoissances. Mais ce qui se fait à l'occasion d'une chose, peut se faire sans elle, parce qu'un effet ne dépend

---

(1) La propriété de marquer le temps, m'a-t'on objecté, est indivisible. On ne peut pas dire qu'elle se partage entre les roues d'une montre : elle est dans le tout. Pourquoi donc la propriété de penser ne pourroit-elle pas se trouver dans un tout organisé ? Je réponds que la propriété de marquer le temps peut, par sa nature, appartenir à un sujet composé ; parce que le temps n'étant qu'une succession, tout ce qui est capable de mouvement peut le mesurer. On m'a encore objecté que l'unité convient à un amas de matière ordonné, quoiqu'on ne puisse pas la lui appliquer, quand la confusion est telle qu'elle empêche de le considérer comme un tout. J'en conviens ; mais j'ajoute qu'alors l'unité ne se prend pas dans la rigueur. Elle se prend pour une unité, composée d'autres unités, par conséquent elle est proprement collection, multitude : or ce n'est pas de cette unité que je prétends parler.

de sa cause occasionnelle que dans une certaine hypothèse. L'ame peut donc absolument, sans le secours des sens, acquérir des connoissances. Avant le péché, elle étoit dans un systême tout différent de celui où elle se trouve aujourd'hui. Exempte d'ignorance et de concupiscence, elle commandoit à ses sens, en suspendoit l'action, et la modifioit à son gré. Elle avoit donc des idées antérieures à l'usage des sens. Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire : elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étoient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner ; et il n'y a plus pour elle de connoissances que celles qu'ils lui transmettent. De-là l'ignorance et la concupiscence. C'est cet état de l'ame que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connoître. Ainsi, quand je dirai *que nous n'avons point d'idées qui ne nous viennent des sens*, il faut bien se souvenir que je ne parle que de l'état où nous sommes depuis le péché. Cette proposition appliquée

à l'ame dans l'état d'innocence, ou après sa séparation du corps, seroit tout-à-fait fausse. Je ne traite pas des connoissances de l'ame dans ces deux derniers états, parce que je ne sais raisonner que d'après l'expérience. D'ailleurs, s'il nous importe beaucoup, comme on n'en sauroit douter, de connoître les facultés dont Dieu, malgré le péché de notre premier père, nous a conservé l'usage, il est inutile de vouloir deviner celles qu'il nous a enlevées, et qu'il ne doit nous rendre qu'après cette vie.

Je me borne donc, encore un coup, à l'état présent. Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'ame comme indépendante du corps, puisque sa dépendance n'est que trop bien constatée, ni comme unique à un corps dans un systême différent de celui où nous sommes. Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de ne raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute.

CHAPITRE II.

Des Sensations.

§. 9. C'EST une chose bien évidente que les idées qu'on appelle *sensations*, sont telles que si nous avions été privés des sens, nous n'aurions jamais pu les acquérir. Aussi aucun Philosophe n'a avancé qu'elles fussent innées, c'eût été trop visiblement contredire l'expérience. Mais ils ont prétendu qu'elles ne sont pas des idées, comme si elles n'étoient pas, par elles-mêmes, autant représentatives qu'aucune autre pensée de l'ame. Ils ont donc regardé les sensations comme quelque chose qui ne vient qu'après les idées, et qui les modifie; erreur qui leur a fait imaginer des systêmes aussi bizarres qu'inintelligibles.

La plus légère attention doit nous faire connoître que, quand nous appercevons de la lumière, des couleurs, de la solidité, ces sensations et autres semblables sont plus que suffisantes pour nous donner toutes les

idées qu'on a communément des corps. En est-il en effet quelqu'une qui ne soit pas renfermée dans ces premières perceptions ? N'y trouve-t-on pas les idées d'étendue, de figure, de lieu, de mouvement, de repos, et toutes celles qui dépendent de ces dernières?

Qu'on rejette donc l'hypothèse des idées innées, et qu'on suppose que Dieu ne nous donne, par exemple, que des perceptions de lumière et de couleur; ces perceptions ne traceront-elles pas à nos yeux de l'étendue, des lignes et des figures? Mais, dit-on, on ne peut s'assurer par les sens, si ces choses sont telles qu'elles le paroissent: donc les sens n'en donnent point d'idées. Quelle conséquence! S'en assure-t-on mieux avec des idées innées? Qu'importe qu'on puisse, par les sens, connoître avec certitude quelle est la figure d'un corps? La question est de savoir si, même quand ils nous trompent, ils ne nous donnent pas l'idée d'une figure. J'en vois une que je juge être un pentagone, quoiqu'elle forme, dans un de ses côtés, un angle imperceptible, c'est une erreur. Mais enfin, m'en donne-t-elle moins l'idée d'un pentagone?

§. 10. Cependant les Cartésiens et les Mallebranchistes crient si fort contre les sens, ils répètent si souvent qu'ils ne sont qu'erreur et illusion, que nous les regardons comme un obstacle à acquérir quelques connoissances; et par zèle pour la vérité, nous voudrions, s'il étoit possible, en être dépouillés. Ce n'est pas que les reproches de ces philosophes soient absolument sans fondement. Ils ont relevé, à ce sujet, plusieurs erreurs, avec tant de sagacité, qu'on ne sauroit désavouer, sans injustice, les obligations que nous leur avons. Mais n'y auroit-il pas un milieu à prendre? Ne pourroit-on pas trouver dans nos sens une source de vérités, comme une source d'erreurs, et les distinguer si bien l'une de l'autre, qu'on pût constamment puiser dans la première? C'est ce qu'il est à propos de rechercher.

§. 11. Il est d'abord bien certain que rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelques sensations. Quoi de plus clair que les perceptions de son et de couleur! Quoi de plus distinct! Nous est-il jamais arrivé

de confondre deux de ces choses? Mais si nous en voulons rechercher la nature, et savoir comment elles se produisent en nous, il ne faut pas dire que nos sens nous trompent, ou qu'ils nous donnent des idées obscures et confuses: la moindre réflexion fait voir qu'ils n'en donnent aucune.

Cependant, quelle que soit la nature de ces perceptions, et de quelque manière qu'elles se produisent, si nous y cherchons l'idée de l'étendue, celle d'une ligne, d'un angle, et de quelques figures, il est certain que nous l'y trouverons très-clairement et très-distinctement. Si nous y cherchons encore à quoi nous rapportons cette étendue et ces figures, nous apercevons aussi clairement et aussi distinctement que ce n'est pas à nous, ou à ce qui est en nous le sujet de la pensée, mais à quelque chose hors de nous.

Mais si nous y voulons chercher l'idée de la grandeur absolue de certains corps, ou même celle de leur grandeur relative, et de leur propre figure, nous n'y trouverons que des jugemens fort suspects. Selon

qu'un objet sera plus près ou plus loin, les apparences de grandeur et de figure sous lesquelles il se présentera, seront tout-à-fait différentes.

Il y a donc trois choses à distinguer dans nos sensations : 1°. La perception que nous éprouvons. 2°. Le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous. 3°. Le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet.

Il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion dans ce qui se passe en nous, non plus que dans le rapport que nous en faisons au dehors. Si nous réfléchissons, par exemple, que nous avons les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, et que nous les rapportons à tel corps, il n'y a rien là qui ne soit vrai, clair et distinct; voilà où toutes les vérités ont leur force. Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur et telle figure appartiennent en effet à tel corps. Si, par exemple, je vois de loin un bâtiment quarré, il me paroîtra rond. Y a-t-il donc de l'obscurité et de la confu-

sion dans l'idée de rondeur, ou dans le rapport que j'en fais ? Non ; mais je juge ce bâtiment rond ; voilà l'erreur.

Quand je dis donc que toutes nos connoissances viennent des sens, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'autant qu'on les tire de ces idées claires et distinctes qu'ils renferment. Pour les jugemens qui les accompagnent, ils ne peuvent nous être utiles qu'après qu'une expérience bien réfléchie en a corrigé les défauts.

§. 12. Ce que nous avons dit de l'étendue et des figures s'applique parfaitement bien aux autres idées de sensations, et peut résoudre la question des Cartésiens : savoir, si les couleurs, les odeurs, etc. sont dans les objets.

Il n'est pas douteux qu'il ne faille admettre dans les corps des qualités qui occasionnent les impressions qu'ils font sur nos sens. La difficulté qu'on prétend faire, est de savoir si ces qualités sont semblables à ce que nous éprouvons. Sans doute que ce qui nous embarrasse, c'est qu'apercevant en nous l'idée de l'étendue, et ne voyant aucun inconvénient à supposer dans

les corps quelque chose de semblable, on s'imagine qu'il s'y trouve aussi quelque chose qui ressemble aux perceptions de couleurs, d'odeurs, etc. C'est là un jugement précipité, qui n'est fondé que sur cette comparaison, et dont on n'a en effet aucune idée.

La notion de l'étendue dépouillée de toutes ses difficultés, et prise par le côté le plus clair, n'est que l'idée de plusieurs êtres qui nous paroissent les uns hors des autres (1). C'est pourquoi, en supposant au dehors quelque chose de conforme à cette idée, nous nous le représentons toujours d'une manière aussi claire que si nous ne le considérions que dans l'idée même. Il en est tout autrement des couleurs, des odeurs, etc. Tant qu'en réfléchissant sur ces sensations, nous les regardons comme à nous, comme nous étant propres, nous en avons des idées fort claires. Mais si nous

(1) Et unis, disent les Léibnitiens, mais cela est inutile, quand il s'agit de l'étendue abstraite. Nous ne pouvons nous représenter des êtres séparés, qu'autant que nous en supposons d'autres qui les séparent; et la totalité emporte l'idée d'union.

voulons, pour ainsi dire, les détacher de notre être, et en enrichir les objets, nous faisons une chose dont nous n'avons plus d'idée. Nous ne sommes portés à les leur attribuer que parce que d'un côté nous sommes obligés d'y supposer quelque chose qui les occasionne, et que, de l'autre, cette cause nous est tout-à-fait cachée.

§. 13. C'est en vain qu'on auroit recours à des idées ou à des sensations obscures et confuses. Ce langage ne doit point passer parmi des philosophes, qui ne sauroient mettre trop d'exactitude dans leurs expressions. Si vous trouvez qu'un portrait ressemble obscurément et confusément, développez cette pensée, et vous verrez qu'il est, par quelques endroits, conforme à l'original, et que, par d'autres, il ne l'est point. Il en est de même de chacune de nos perceptions : ce qu'elles renferment, est clair et distinct ; et ce qu'on leur suppose d'obscur et de confus, ne leur appartient en aucune manière. On ne peut pas dire d'elles, comme d'un portrait, qu'elles ne ressemblent qu'en partie. Chacune est si simple que tout ce qui auroit avec elles quelque

rapport d'égalité, leur seroit égal en tout. C'est pourquoi j'avertis que, dans mon langage, avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir.

§. 14. Ce qui nous fait croire que nos idées sont susceptibles d'obscurité, c'est que nous ne les distinguons pas assez des expressions en usage. Nous disons, par exemple, que la *neige est blanche;* et nous faisons mille autres jugemens sans penser à ôter l'équivoque des mots. Ainsi parce que nos jugemens sont exprimés d'une manière obscure, nous nous imaginons que cette obscurité retombe sur les jugemens mêmes, et sur les idées qui les composent: une définition corrigeroit tout. La neige est blanche, si l'on entend par *blancheur* la cause physique de notre perception: elle ne l'est pas, si l'on entend par *blancheur* quelque chose de semblable à la perception même. Ces jugemens ne sont donc pas obscurs; mais ils sont vrais ou faux, selon le sens dans lequel on prend les termes.

Uu motif nous engage encore à admettre

des idées obscures et confuses; c'est la démangeaison que nous avons de savoir beaucoup. Il semble que ce soit une ressource pour notre curiosité de connoître au moins obscurément et confusément. C'est pourquoi nous avons quelquefois de la peine à nous appercevoir que nous manquons d'idées (1).

D'autres ont prouvé que les couleurs, les odeurs, etc. ne sont pas dans les objets. Mais il m'a toujours paru que leurs raisonnemens ne tendent pas assez à éclairer l'esprit. J'ai pris une route différente, et j'ai cru qu'en ces matières, comme en bien d'autres, il suffisoit de développer nos idées, pour déterminer à quel sentiment on doit donner la préférence.

---

(1) Locke admet des idées claires et obscures, distinctes et confuses, vraies ou fausses; mais les explications qu'il en donne, font voir que nous ne différons que par la manière de nous expliquer. Celle dont je me sers a l'avantage d'être plus nette et plus simple. Par cette raison elle doit avoir la préférence; car ce n'est qu'à force de simplifier le langage, qu'on pourra prévenir les abus. Tout cet ouvrage en sera la preuve.

SECTION SECONDE.

L'analyse et la génération des opérations de l'Ame.

On peut distinguer les opérations de l'ame en deux espèces, selon qu'on les rapporte plus particulièrement à l'entendement ou à la volonté. L'objet de cet essai indique que je me propose de ne les considérer que par le rapport qu'elles ont à l'entendement.

Je ne me bornerai pas à en donner des définitions. Je vais essayer de les envisager sous un point de vue plus lumineux qu'on n'a encore fait. Il s'agit d'en développer les progrès, et de voir comment elles s'engendrent toutes d'une première qui n'est qu'une simple perception. Cette seule recherche est plus utile que toutes les règles des logiciens. En effet, pourroit-on ignorer la manière de conduire les opérations de l'ame, si on en connoissoit bien la génération? Mais toute cette partie de la métaphysique a été jusqu'ici dans un si grand

chaos, que j'ai été obligé de me faire, en quelque sorte, un nouveau langage. Il ne m'étoit pas possible d'allier l'exactitude avec des signes aussi mal déterminés qu'ils le sont dans l'usage ordinaire. Je n'en serai cependant que plus facile à entendre pour ceux qui me liront avec attention.

CHAPITRE PREMIER.

De la Perception, de la Conscience, de l'Attention, et de la Réminiscence.

§. 1. La perception, ou l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens, est la première opération de l'entendement. L'idée en est telle qu'on ne peut l'acquérir par aucun discours. La seule réflexion sur ce que nous éprouvons, quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut la fournir.

§. 2. Les objets agiroient inutilement sur les sens, et l'ame n'en prendroit jamais connoissance, si elle n'en avoit pas perception. Ainsi le premier et le moindre degré de connoissance, c'est d'appercevoir.

§. 3. Mais, puisque la perception ne vient qu'à la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degré de connoissance doit avoir plus ou moins d'étendue, selon qu'on est organisé pour recevoir plus ou moins de

sensations différentes. Prenez des créatures qui soient privées de la vue, d'autres qui le soient de la vue et de l'ouie, et ainsi successivement ; vous aurez bientôt des créatures qui, étant privées de tous les sens, ne recevront aucune connoissance. Supposez au contraire, s'il est possible, de nouveaux sens dans des animaux plus parfaits que l'homme. Que de perceptions nouvelles! Par conséquent, combien de connoissances à leur portée, auxquelles nous ne saurions atteindre, et sur lesquelles nous ne saurions même former de conjectures!

§. 4. Nos recherches sont quelquefois d'autant plus difficiles, que leur objet est plus simple. Quoi de plus facile en apparence que de décider si l'ame prend connoissance de toutes celles qu'elle éprouve? Faut-il autre chose que de réfléchir sur soi-même? sans doute que tous les Philosophes l'ont fait : mais quelques-uns préoccupés de leurs principes, ont dû admettre dans l'ame des perceptions dont elle ne prend jamais connoissance (1); et

(1) Les Cartésiens, les Mallebranchistes et les Léibnitie s.

d'autres ont dû trouver cette opinion tout-à-fait inintelligible (1). Je tâcherai de résoudre cette question dans les paragraphes suivans. Il suffit dans celui-ci de remarquer que, de l'aveu de tout le monde, il y a dans l'ame des perceptions qui n'y sont pas à son insu. Or ce sentiment qui lui en donne la connoissance, et qui l'avertit du moins d'une partie de ce qui se passe en elle, je l'appellerai *Conscience*. Si, comme le veut Locke, l'ame n'a point de perception dont elle ne prenne connoissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception et la conscience ne doivent être prises que pour une seule et même opération. Si au contraire le sentiment opposé étoit le véritable, elles seroient deux opérations distinctes; et ce seroit à la conscience et non à la perception; comme je l'ai supposé, que commenceroit proprement notre connoissance.

§. 5. Entre plusieurs perceptions dont nous avons en même temps conscience, il

(1) Locke et ses sectateurs.

nous arrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des autres, ou d'être plus vivement averti de leur existence. Plus même la conscience de quelques-unes augmente, plus celle des autres diminue. Que quelqu'un soit dans un spectacle, où une multitude d'objets paroissent se disputer ses regards, son ame sera assaillie de quantité de perceptions, dont il est constant qu'il prend connoissance; mais peu-à-peu quelques-unes lui plairont et l'intéresseront davantage : il s'y livrera donc plus volontiers. Dès-là il commencera à être moins affecté par les autres: la conscience en diminuera même insensiblement, jusqu'au point que, quand il reviendra à lui, il ne se souviendra pas d'en avoir pris connoissance. L'illusion qui se fait au théâtre en est la preuve. Il y a des momens où la conscience ne paroît pas se partager entre l'action qui se passe et le reste du spectacle. Il sembleroit d'abord que l'illusion devroit être d'autant plus vive, qu'il y auroit moins d'objets capables de distraire. Cependant chacun a pu remarquer qu'on n'est jamais plus porté à se croire le seul témoin d'une

scène intéressante, que quand le spectacle est bien rempli. C'est peut-être que le nombre, la variété et la magnificence des objets remuent les sens, échauffent, élèvent l'imagination, et par-là nous rendent plus propres aux impressions que le poëte veut faire naître. Peut-être encore que les spectateurs se portent mutuellement, par l'exemple qu'ils se donnent, à fixer la vue sur la scène. Quoi qu'il en soit, cette opération par laquelle notre conscience, par rapport à certaines perceptions, augmente si vivement qu'elles paroissent les seules dont nous ayons pris connoissance, je l'appelle *attention.* Ainsi être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître, que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elle sur nos sens; et l'attention a été d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernières.

§. 6. Je distingue donc de deux sortes de perceptions parmi celles dont nous avons conscience: les unes dont nous nous souvenons au moins le moment suivant, les autres que nous oublions aussi-tôt que

nous les avons eues. Cette distinction est fondée sur l'expérience que je viens d'apporter. Quelqu'un qui s'est livré à l'illusion se souviendra fort bien de l'impression qu'a fait sur lui une scène vive et touchante, mais il ne se souviendra pas toujours de celle qu'il recevoit en même temps du reste du spectacle.

§. 7. On pourroit ici prendre deux sentimens différens du mien. Le premier seroit de dire que l'ame n'a point éprouvé, comme je le suppose, les perceptions que je lui fais oublier si promptement; ce qu'on essayeroit d'expliquer par des raisons physiques : il est certain, diroit-on, que l'ame n'a des perceptions qu'autant que l'action des objets sur les sens se communique au cerveau(1). Or on pourroit supposer les fibres de celui-ci dans une si grande contention par l'impression qu'elles reçoivent de la scène qui cause l'illusion, qu'elles résisteroient à toute autre. D'où l'on concluroit que l'ame n'a eu d'autres perceptions que celles dont elle conserve le souvenir.

(1) Ou, si l'on veut, à la partie du cerveau qu'on appelle *sensorium commune*.

Mais il n'est pas vraisemblable que, quand nous donnons notre attention à un objet, toutes les fibres du cerveau soient également agitées, ensorte qu'il n'en reste pas beaucoup d'autres capables de recevoir une impression différente. Il y a donc lieu de présumer qu'il se passe en nous des perceptions dont nous ne nous souvenons pas le moment d'après que nous les avons eues. Ce qui n'est encore qu'une présomption, sera bientôt démontré, même du plus grand nombre.

§. 8. Le second sentiment seroit de dire qu'il ne se fait point d'impression dans les sens, qui ne se communique au cerveau, et ne produise, par conséquent, une perception dans l'ame. Mais on ajouteroit qu'elle est sans conscience, ou que l'ame n'en prend point connoissance. Ici je me déclare pour Locke; car je n'ai point d'idée d'une pareille perception: j'aimerois autant qu'on dît que j'aperçois sans apercevoir.

§. 9. Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'ame, mais quelquefois d'une manière si légère, qu'un moment après nous

ne nous en souvenons plus. Quelques exemples mettront ma pensée dans tout son jour.

J'avouerai que pendant un temps il m'a semblé qu'il se passoit en nous des perceptions dont nous n'avons pas conscience. Je me fondois sur cette expérience qui paroît assez simple, que nous fermons des milliers de fois les yeux, sans que nous paroissions prendre connoissance que nous sommes dans les ténèbres; mais en faisant d'autres expériences, je découvris mon erreur. Certaines perceptions que je n'avois pas oubliées, et qui supposoient nécessairement que j'en avois eu d'autres dont je ne ne me souvenois plus un instant après les avoir eues, me firent changer de sentiment. Entre plusieurs expériences qu'on peut faire, en voici une qui est sensible.

Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a eu conscience que des idées qu'elle a fait naître. Il ne paroîtra pas qu'on en ait eu davantage de la perception de chaque lettre, que de celle des ténèbres, à chaque

fois qu'on baissoit involontairement la paupière; mais on ne se laissera pas tromper par cette apparence, si l'on fait réflexion que sans la conscience de la perception des lettres, on n'en auroit point eu de celle des mots, ni, par conséquent, des idées.

§. 10. Cette expérience conduit naturellement à rendre raison d'une chose dont chacun a fait l'épreuve. C'est la vîtesse étonnante avec laquelle le temps paroît quelquefois s'être écoulé. Cette apparence vient de ce que nous avons oublié la plus considérable partie des perceptions qui se sont succédées dans notre ame. Locke fait voir que nous ne nous formons une idée de la succession du temps que par la succession de nos pensées. Or des perceptions, au moment qu'elles sont totalement oubliées, sont comme non-avenues. Leur succession doit donc être autant de retranché de celle du temps. Par conséquent, une durée assez considérable, des heures, par exemple, doivent nous paroître avoir passé comme des instans.

§. 11. Cette explication m'exempte

d'apporter de nouveaux exemples : elle en fournira suffisamment à ceux qui voudront y réfléchir. Chacun peut remarquer que, parmi les perceptions qu'il a éprouvées pendant un temps qui lui paroît avoir été fort court, il y en a un grand nombre dont sa conduite prouve qu'il a eu conscience, quoiqu'il les ait tout-à-fait oubliées. Cependant tous les exemples n'y sont pas également propres. C'est ce qui me trompa, quand je m'imaginai que je baissois involontairement la paupière, sans prendre connoissance que je fusse dans les ténèbres. Mais il n'est rien de plus raisonnable que d'expliquer un exemple par un autre. Mon erreur provenoit de ce que la perception des ténèbres étoit si prompte, si subite, et la conscience si foible, qu'il ne m'en restoit aucun souvenir. En effet, que je donne mon attention au mouvement de mes yeux; cette même perception deviendra si vive, que je ne douterai plus de l'avoir eue.

§. 12. Non seulement nous oublions ordinairement une partie de nos perceptions, mais quelquefois nous les oublions toutes. Quand nous ne fixons point notre attention,

ensorte que nous recevons les perceptions qui se produisent en nous, sans être plus avertis des unes que des autres, la conscience en est si légère, que, si l'on nous retire de cet état, nous ne nous souvenons pas d'en avoir éprouvé. Je suppose qu'on me présente un tableau fort composé, dont à la première vue les parties ne me frappent pas plus vivement les unes que les autres; et qu'on me l'enlève avant que j'aie eu le temps de le considérer en détail; il est certain qu'il n'y a aucune de ses parties sensibles qui n'ait produit en moi des perceptions; mais la conscience en a été si foible, que je ne puis m'en souvenir. Cet oubli ne vient pas de leur peu de durée. Quand on supposeroit que j'ai eu pendant long-temps les yeux attachés sur ce tableau, pourvu qu'on ajoute que je n'ai pas rendu tour-à-tour plus vive la conscience des perceptions de chaque partie; je ne serai pas plus en état, au bout de plusieurs heures, d'en rendre compte, qu'au premier instant.

Ce qui se trouve vrai des perceptions qu'occasionne ce tableau, doit l'être par la même raison de celles que produisent les objets

objets qui m'environnent. Si, agissant sur les sens avec des forces presque égales, ils produisent en moi des perceptions toutes à-peu-près dans un pareil degré de vivacité, et si mon ame se laisse aller à leur impression, sans chercher à avoir plus conscience d'une perception que d'une autre, il ne me restera aucun souvenir de ce qui s'est passé en moi. Il me semblera que mon ame a été pendant tout ce temps dans une espèce d'assoupissement où elle n'étoit occupée d'aucune pensée. Que cet état dure plusieurs heures ou seulement quelques secondes, je n'en saurois remarquer la différence dans la suite des perceptions que j'ai éprouvées, puisqu'elles sont également oubliées dans l'un et l'autre cas. Si même on le faisoit durer des jours, des mois ou des années, il arriveroit que quand on en sortiroit par quelque sensation vive, on ne se rappelleroit plusieurs années que comme un moment.

§. 13. Concluons que nous ne pouvons tenir aucun compte du plus grand nombre de nos perceptions, non qu'elles aient été sans conscience, mais parce qu'elles sont

oubliées un instant après. Il n'y en a donc point dont l'ame ne prenne connoissance. Ainsi la perception et la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms. En tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'ame, on peut lui conserver celui de perception; en tant qu'elle avertit l'ame de sa présence, on peut lui donner celui de conscience. C'est en ce sens que j'emploierai désormais ces deux mots.

§. 14. Les choses attirent notre attention par le côté où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions et notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, et que nous en avons une conscience plus vive. D'où il arrive que, quand ils viennent à changer, nous voyons les objets tout différemment, et nous en portons des jugemens tout-à-fait contraires. On est communément si fort la dupe de ces sortes de jugemens, que celui qui dans un temps voit et juge d'une manière, et dans un autre voit et juge tout autrement, croit toujours bien voir et bien

juger ; penchant qui nous devient si naturel, que, nous faisant toujours considérer les objets par les rapports qu'ils ont à nous, nous ne manquons pas de critiquer la conduite des autres autant que nous approuvons la nôtre. Joignez à cela que l'amour-propre nous persuade aisément que les choses ne sont louables qu'autant qu'elles ont attiré notre attention avec quelque satisfaction de notre part, et vous comprendrez pourquoi ceux même qui ont assez de discernement pour les apprécier, dispensent d'ordinaire si mal leur estime, que tantôt ils la refusent injustement, et tantôt ils la prodiguent.

§. 15. Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu'ils occasionnent en nous, se lient avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De-là il arrive que non seulement la conscience nous donne connoissance de nos perceptions, mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit souvent que nous les avons déjà eues, et nous les fait connoître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur

variété et leur succession, un être qui est constamment le même *nous*. La conscience, considérée par rapport à ces nouveaux effets, est une nouvelle opération qui nous sert à chaque instant et qui est le fondement de l'expérience. Sans elle chaque moment de la vie nous paroît le premier de notre existence, et notre connoissance ne s'étendroit jamais au-delà d'une première perception : je la nommerai *réminiscence*.

Il est évident que si la liaison qui est entre les perceptions que j'éprouve actuellement, celles que j'éprouvai hier, et le sentiment de mon être, étoit détruite, je ne saurois reconnoître que ce qui m'est arrivé hier, soit arrivé à moi-même. Si, à chaque nuit, cette liaison étoit interrompue, je commencerois, pour ainsi dire, chaque jour une nouvelle vie, et personne ne pourroit me convaincre que le *moi* d'aujourd'hui fût le *moi* de la veille. La réminiscence est dont produite par la liaison que conserve la suite de nos perceptions. Dans les chapitres suivans, les effets de cette liaison se développeront de plus en plus;

mais si l'on me demande comment elle peut elle-même être formée par l'attention, je réponds que la raison en est uniquement dans la nature de l'ame et du corps. C'est pourquoi je regarde cette liaison comme une première expérience qui doit suffire pour expliquer toutes les autres.

Afin de mieux analyser la réminiscence, il faudroit lui donner deux noms; l'un, en tant qu'elle nous fait reconnoître notre être; l'autre, en tant qu'elle nous fait reconnoître les perceptions qui s'y répètent: car ce sont-là des idées bien distinctes. Mais la langue ne me fournit pas de terme dont je puisse me servir, et il est peu utile pour mon dessein d'en imaginer. Il suffira d'avoir fait remarquer de quelles idées simples la notion complexe de cette opération est composée.

§. 16. Le progrès des opérations dont je viens de donner l'analyse et d'expliquer la génération, est sensible. D'abord il n'y a dans l'ame qu'une simple perception, qui n'est que l'impression qu'elle reçoit à la présence des objets: de-là naissent dans leur ordre les trois autres opérations. Cette

impression, considérée comme avertissant l'ame de sa présence, est ce que j'appelle conscience. Si la connoissance qu'on en prend est telle qu'elle paroisse la seule perception dont on ait conscience ; c'est attention. Enfin, quand elle se fait connoître comme ayant déjà affecté l'ame, c'est réminiscence. La conscience dit en quelque sorte à l'ame, voilà une perception : l'attention, voilà une perception qui est la seule que vous ayez : la réminiscence, voilà une perception que vous avez déjà eue.

CHAPITRE II.

De l'imagination, de la contemplation, et de la Mémoire.

§. 17. Le premier effet de l'attention, l'expérience l'apprend; c'est de faire subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées. Elles s'y conservent même ordinairement dans le même ordre qu'elles avoient, quand les objets étoient présens. Par-là il se forme entre elles une liaison, d'où plusieurs opérations tirent, ainsi que la réminiscence, leur origine. La première est l'imagination: elle a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet. Quelquefois, par exemple, c'est assez d'entendre le nom d'une chose, pour se la représenter comme si on l'avoit sous les yeux.

§. 18. Cependant il ne dépend pas de nous de réveiller toujours les perceptions

que nous avons éprouvées. Il y a des occasions où tous nos efforts se bornent à en rappeller le nom, quelques-unes des circonstances qui les ont accompagnées, et une idée abstraite de perception : idée que nous pouvons former à chaque instant, parce que nous ne pensons jamais sans avoir conscience de quelque perception qu'il ne tient qu'à nous de généraliser. Qu'on songe, par exemple, à une fleur dont l'odeur est peu familière ; on s'en rappellera le nom, on se souviendra des circonstances où on l'a vue, on s'en représentera le parfum sous l'idée générale d'une perception qui affecte l'odorat ; mais on ne réveillera pas la perception même. Or j'appelle *mémoire*, l'opération qui produit cet effet.

§. 19. Il naît encore une opération de la liaison que l'attention met entre nos idées, c'est la contemplation. Elle consiste à conserver, sans interruption, la perception, le nom ou les circonstances d'un objet qui vient de disparoître. Par son moyen nous pouvons continuer à penser à une chose au moment qu'elle cesse d'être présente.

On peut, à son choix, la rapporter à l'imagination ou à la mémoire : à l'imagination, si elle conserve la perception même ; à la mémoire, si elle n'en conserve que le nom ou les circonstances.

§. 20. Il est important de bien distinguer le point qui sépare l'imagination de la mémoire. Chacun en jugera par lui-même, lorsqu'il verra quel jour cette différence, qui est peut-être trop simple pour paroître essentielle, va répandre sur toute la génération des opérations de l'ame. Jusqu'ici, ce que les philosophes ont dit à cette occasion, est si confus, qu'on peut souvent appliquer à la mémoire ce qu'ils disent de l'imagination, et à l'imagination ce qu'ils disent de la mémoire. Locke fait lui-même consister celle-ci en ce que l'ame a la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui, dans ce tems-là, la convainc qu'elle les a eues auparavant. Cependant cela n'est point exact, car il est constant qu'on peut fort bien se souvenir d'une perception qu'on n'a pas le pouvoir de réveiller.

Tous les Philosophes sont ici tombés

dans l'erreur de Locke. Quelques-uns qui prétendent que chaque perception laisse dans l'ame une image d'elle-même, à-peu-près comme un cachet laisse son empreinte, ne font pas exception : car que seroit-ce que l'image d'une perception, qui ne seroit pas la perception même? La méprise, en cette occasion, vient de ce que, faute d'avoir assez considéré la chose, on a pris, pour la perception même de l'objet, quelques circonstances, ou quelque idée générale, qui en effet se réveillent. Afin d'éviter de pareilles méprises, je vais distinguer les différentes perceptions que nous sommes capables d'éprouver, et je les examinerai chacune dans leur ordre.

§. 21. Les idées d'étendue sont celles que nous réveillons le plus aisément, parce que les sensations, d'où nous les tirons, sont telles que, tant que nous veillons, il nous est impossible de nous en séparer. Le goût et l'odorat peuvent n'être point affectés ; nous pouvons n'entendre aucun son et ne voir aucune couleur : mais il n'y a que le sommeil qui puisse nous enlever les perceptions du

toucher. Il faut absolument que notre corps porte sur quelque chose, et que ses parties pèsent les unes sur les autres. De là naît une perception qui nous les représente comme distantes et limitées, et qui, par conséquent, emporte l'idée de quelque étendue.

Or, cette idée, nous pouvons la généraliser, en la considérant d'une manière indéterminée. Nous pouvons ensuite la modifier, et en tirer, par exemple, l'idée d'une ligne droite ou courbe. Mais nous ne saurions réveiller exactement la perception de la grandeur d'un corps, parce que nous n'avons point là-dessus d'idée absolue qui puisse nous servir de mesure fixe. Dans ces occasions, l'esprit ne se rappelle que les noms de pied, de toise, etc. avec une idée de grandeur d'autant plus vague, que celle qu'il veut se représenter est plus considérable.

Avec le secours de ces premières idées, nous pouvons, en l'absence des objets, nous représenter exactement les figures les plus simples : tels sont des triangles et des quarrés. Mais que le nombre des

côtés augmente considérablement, nos efforts deviennent superflus. Si je pense à une figure de mille côtés et à une de neuf cent qnatre-vingt-dix-neuf, ce n'est pas par des perceptions que je les distingue, ce n'est que par les noms que je leur ai donnés. Il en est de même de toutes les notions complexes. Chacun peut remarquer que, quand il en veut faire usage, il ne s'en retrace que les noms. Pour les idées simples qu'elles renferment, il ne peut les réveiller que l'une après l'autre, et il faut l'attribuer à une opération différente de la mémoire.

§. 22. L'imagination s'aide naturellement de tout ce qui peut lui être de quelque secours. Ce sera par comparaison avec notre propre figure, que nous représenterons celle d'un ami absent; et nous l'imaginerons grand ou petit, parce que nous en mesurerons en quelque sorte la taille avec la nôtre. Mais l'ordre et la symétrie sont principalement ce qui aide l'imagination parce qu'elle y trouve différens points auxquels elle se fixe, et auxquels elle rapporte le tout. Que je songe à un beau visage, les

yeux ou d'autres traits, qui m'auront le plus frappé, s'offriront d'abord; et ce sera relativement à ces premiers traits que les autres viendront prendre place dans mon imagination. On imagine donc plus aisément une figure, à proportion qu'elle est plus régulière. On pourroit même dire qu'elle est plus facile à voir: car le premier coup-d'œil suffit pour s'en former une idée. Si au contraire elle est fort irrégulière, on n'en viendra à bout qu'après en avoir longtemps considéré les différentes parties.

§. 23. Quand les objets qui occasionnent les sensations de goût, de son, d'odeur, de couleur et de lumière, sont absens, il ne reste point en nous de perception que nous puissions modifier, pour en faire quelque chose de semblable à la couleur, à l'odeur et au goût, par exemple, d'une orange. Il n'y a point non plus d'ordre, de symétrie qui vienne ici au secours de l'imagination. Ces idées ne peuvent donc se réveiller qu'autant qu'on se les est rendues familières. Par cette raison, celles de la lumière et des couleurs doivent se retracer le plus aisément, ensuite celles des sons. Quant aux odeurs

et aux saveurs, on ne réveille que celles pour lesquelles on a un goût plus marqué. Il reste donc bien des perceptions dont on peut se souvenir, et dont cependant on ne se rappelle que les noms. Combien de fois même cela n'a-t-il pas lieu par rapport aux plus familières, sur-tout dans la conversation où l'on se contente souvent de parler des choses sans les imaginer ?

§. 24. On peut observer différens progrès dans l'imagination.

Si nous voulons réveiller une perception qui nous est peu familière, telle que le goût d'un fruit dont nous n'avons mangé qu'une fois ; nos efforts n'aboutiront ordinairement qu'à causer quelque ébranlement dans les fibres du cerveau et de la bouche; et la perception que nous éprouverons ne ressemblera point au goût de ce fruit. Elle seroit la même pour un melon, pour une pêche, ou même pour un fruit dont nous n'aurions jamais goûté. On en peut remarquer autant par rapport aux autres sens

Quand une perception est familière, les fibres du cerveau, accoutumées à fléchir

sous l'action des objets, obéissent plus facilement à nos efforts. Quelquefois même nos idées se retracent sans que nous y ayons part, et se présentent avec tant de vivacité que nous y sommes trompés, et que nous croyons avoir les objets sous les yeux. C'est ce qui arrive aux fous et à tous les hommes, quand ils ont des songes. Ces désordres ne sont vraisemblablement produits que par le grand rapport des mouvemens qui sont la cause physique de l'imagination, avec ceux qui font apercevoir les objets présens (1).

§. 25. Il y a entre l'imagination, la mé-

---

(1) Je suppose ici et ailleurs que les perceptions de l'ame ont pour cause physique l'ébranlement des fibres du cerveau, non que je regarde cette hypothèse comme démontrée, mais parce qu'elle me paroît plus commode pour expliquer ma pensée. Si la chose ne se fait pas de cette manière, elle se fait de quelque autre qui n'en est pas bien différente. Il ne peut y avoir dans le cerveau que du mouvement. Ainsi, qu'on juge que les perceptions sont occasionnées par l'ébranlement des fibres, par la circulation des esprits animaux, ou par toute autre cause, tout cela est égal pour le dessein que j'ai en vue.

moire et la réminiscence un progrès qui est la seule chose qui les distingue. La première réveille les perceptions mêmes ; la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances, et la dernière fait reconnoître celles qu'on a déjà eues. Sur quoi il faut remarquer que la même opération, que j'appelle mémoire par rapport aux perceptions dont elle ne retrace que les signes ou les circonstances, est imagination par rapport aux signes ou aux circonstances qu'elle réveille, puisque ces signes et ces circonstances sont des perceptions. Quant à la contemplation, elle participe de l'imagination ou de la mémoire, selon qu'elle conserve les perceptions même d'un objet absent auquel on continue à penser, ou qu'elle n'en conserve que le nom et les circonstances où on l'a vu. Elle ne diffère de l'une et de l'autre que parce qu'elle ne suppose point d'intervalle entre la présence d'un objet et l'attention qu'on lui donne encore, quand il est absent. Ces différences paroîtront peut-être bien légères, mais elles sont absolument nécessaires. Il en est ici comme dans les nombres, où une fraction

négligée, parce qu'elle paroît de peu de conséquence, entraîne infailliblement dans de faux calculs. Il est bien à craindre que ceux qui traitent cette exactitude de subtilité, ne soient pas capables d'apporter dans les sciences toute la justesse nécessaire pour y réussir.

§. 26. En remarquant, comme je viens de le faire, la différence qui se trouve entre les perceptions qui ne nous quittent que dans le sommeil, et celles que nous n'éprouvons, quoiqu'éveillés, que par intervalles, on voit aussitôt jusqu'où s'étend le pouvoir que nous avons de les réveiller : on voit pourquoi l'imagination retrace à notre gré certaines figures peu composées, tandis que nous ne pouvons distinguer les autres que par les noms que la mémoire nous rappèle : on voit pourquoi les perceptions de couleur, de goût, etc., ne sont à nos ordres qu'autant qu'elles nous sont familières, et comment la vivacité avec laquelle les idées se reproduisent est la cause des songes et de la folie; enfin on aperçoit sensiblement la différence qu'on doit mettre entre l'imagination et la mémoire.

CHAPITRE III.

Comment la liaison des idées, formée par l'attention, engendre l'Imagination, la Contemplation et la Mémoire.

§. 27. ON pourroit, à l'occasion de ce qui a été dit dans le chapitre précédent, me faire deux questions : la première, pourquoi nous avons le pouvoir de réveiller quelques-unes de nos perceptions ; la seconde, pourquoi, quand ce pouvoir nous manque, nous pouvons souvent nous en rappeler, au moins, les noms ou les circonstances.

Pour répondre d'abord à la seconde question, je dis que nous ne pouvons nous rappeler les noms ou les circonstances, qu'autant qu'ils sont familiers : alors ils rentrent dans la classe des perceptions qui sont à nos ordres, et dont nous allons parler en répondant à la première question, qui demande un plus grand détail.

§. 28. La liaison de plusieurs idées ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble : ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout-à-la fois les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent, et qu'elle les lie.

§. 29. Tous nos besoins tiennent les uns aux autres, et l'on en pourroit considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporteroit tout ce qui fait partie de nos connoissances. Au-dessus de chacune s'élèveroient d'autres suites d'idées qui formeroient des espèces de chaînes dont la force seroit entièrement dans l'analogie des signes, dans l'ordre des perceptions et dans la liaison que les circonstances, qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates auroient formée. A un besoin est liée l'idée de la chose qui est propre

à le soulager ; à cette idée est liée celle du lieu où cette chose se rencontre; à celle-ci celle des personnes qu'on y a vues; à cette dernière, les idées des plaisirs ou des chagrins qu'on en a reçus, et plusieurs autre. On peut même remarquer qu'à mesure que la chaîne s'étend, elle se soudivise en différens chaînons; ensorte que, plus on s'éloigne du premier anneau, plus les chaînons s'y multiplient. Une première idée fondamentale est liée à deux ou trois autres; chacune de celles-ci à un égal nombre, ou même à un plus grand, et ainsi de suite.

§. 30. Les différentes chaînes ou chaînons que je suppose au-dessus de chaque idée fondamentale, seroient liés par la suite des idées fondamentales et par quelques anneaux qui seroient vraisemblablement communs à plusieurs; car les mêmes objets, et par conséquent les mêmes idées, se rapportent souvent à différens besoins. Ainsi de toutes nos connoissances il ne se formeroit qu'une seule et même chaîne, dont les chaînons se réuniroient à certains anneaux, pour se séparer à d'autres.

§. 31. Ces suppositions admises, il suffiroit, pour se rappeler les idées qu'on s'est rendues familières, de pouvoir donner son attention à quelques-unes de nos idées fondamentales auxquelles elles sont liées. Or cela se peut toujours, puisque, tant que nous veillons, il n'y a point d'instant où notre tempérament, nos passions et notre état n'occasionnent en nous quelques-unes de ces perceptions que j'appelle fondamentales. Nous réussirions donc avec plus ou moins de facilité, à proportion que les idées que nous voudrions nous retracer, tiendroient à un plus grand nombre de besoins et y tiendroient plus immédiatement.

§. 32. Les suppositions que je viens de faire ne sont pas gratuites : j'en appelle à l'expérience, et je suis persuadé que chacun remarquera qu'il ne cherche à se ressouvenir d'une chose (1), que par le rap-

(1) Je prends le mot de *ressouvenir* conformément à l'usage ; c'est-à-dire, pour le pouvoir de réveiller les idées d'un objet absent, ou d'en rappeler les signes. Ainsi il se rapporte également à l'imagination et à la mémoire.

port qu'elle a aux circonstances où il se trouve, et qu'il y réussit d'autant plus facilement que les circonstances sont en grand nombre, ou qu'elles ont avec elle une liaison plus immédiate. L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le signe : celui-ci en rappelle d'autres avec lesquels il a quelque rapport : ces derniers réveillent les idées auxquelles ils sont liés : ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, et ainsi successivement. Deux amis, par exemple, qui ne se sont pas vus depuis long-tems, se rencontrent. L'attention qu'ils donnent à la surprise et à la joie qu'ils ressentent leur fait naître aussitôt le langage qu'ils doivent se tenir. Ils se plaignent de la longue absence où ils ont été l'un de l'autre; s'entretiennent des plaisirs dont, auparavant, ils jouissoient ensemble, et de tout ce qui leur est arrivé depuis leur séparation. On voit facilement comment toutes ces choses sont liées entre elles et à beaucoup d'autres. Voici encore un exemple.

Je suppose que quelqu'un me fait sur

cet ouvrage une difficulté à laquelle je ne sais dans le moment de quelle manière satisfaire; il est certain que si elle n'est pas solide, elle doit elle-même m'indiquer ma réponse. Je m'applique donc à en considérer toutes les parties, et j'en trouve qui, étant liées avec quelques-unes des idées qui entrent dans la solution que je cherche, ne manquent pas de les réveiller. Celles-ci, par l'étroite liaison qu'elles ont avec les autres, les retracent successivement; et je vois enfin tout ce que j'ai à répondre.

D'autres exemples se présenteront en quantité à ceux qui voudront remarquer ce qui arrive dans les cercles. Avec quelque rapidité que la conversation change de sujet, celui qui conserve son sang-froid, et qui connoît un peu le caractère de ceux qui parlent, voit toujours par quelle liaison d'idées on passe d'une matière à une autre. Je me crois donc en droit de conclure que le pouvoir de réveiller nos perceptions, leurs noms, ou leurs circonstances, vient uniquement de la liaison que l'attention a mise entre ces choses, et les besoins auxquels elles se rapportent. Détruisez cette liai-

son, vous détruisez l'imagination et la mémoire.

§. 33. Tous les hommes ne peuvent pas lier leurs idées avec une égale force, ni dans une égale quantité : voilà pourquoi l'imagination et la mémoire ne les servent pas tous également. Cette impuissance vient de la différente conformation des organes, ou peut-être encore de la nature de l'ame; ainsi les raisons qu'on en pourrroit donner sont toutes physiques, et n'appartiennent pas à cet ouvrage. Je remarquerai seulement que les organes ne sont quelquefois peu propres à la liaison des idées, que pour n'avoir pas été assez exercés.

§. 34. Le pouvoir de lier nos idées a ses inconvéniens, comme ses avantages. Pour les faire appercevoir sensiblement, je suppose deux hommes; l'un, chez qui les idées n'ont jamais pu se lier; l'autre, chez qui elles se lient avec tant de facilité et tant de force, qu'il n'est plus le maître de les séparer. Le premier seroit sans imagination et sans mémoire, et n'auroit, par conséquent, l'exercice d'aucune des opérations que celles-ci doivent produire. Il seroit

seroit absolument incapable de réflexion; ce seroit un imbécille. Le second auroit trop de mémoire et trop d'imagination, et cet excès produiroit presque le même effet qu'une entière privation de l'une et de l'autre. Il auroit à peine l'exercice de sa réflexion, ce seroit un fou. Les idées les plus disparates étant fortement liées dans son esprit, par la seule raison qu'elles se sont présentées ensemble, il les jugeroit naturellement liées entre elles, et les mettroit les unes à la suite des autres comme de justes conséquences.

Entre ces deux excès on pourroit supposer un milieu, où le trop d'imagination et de mémoire ne nuiroit pas à la solidité de l'esprit, et où le trop peu ne nuiroit pas à ses agrémens. Peut-être ce milieu est-il si difficile que les plus grands génies ne s'y sont encore trouvés qu'à-peu-près. Selon que différens esprits s'en écartent, et tendent vers les extrémités opposées, ils ont des qualités plus ou moins incompatibles, puisqu'elles doivent plus ou moins participer aux extrémités qui s'excluent tout-à-fait. Ainsi ceux qui se rapprochent de l'ex-

trémité où l'imagination et la mémoire dominent, perdent à proportion des qualités qui rendent un esprit juste, conséquent et méthodique; et ceux qui se rapprochent de l'autre extrémité, perdent dans la même proportion des qualités qui concourent à l'agrément. Les premiers écrivent avec plus de grace, les autres avec plus de suite et plus de profondeur.

On voit non-seulement comment la facilité de lier nos idées produit l'imagination, la contemplation et la mémoire, mais encore comment elle est le vrai principe de la perfection, ou du vice de ces opérations.

CHAPITRE IV.

Que l'usage des Signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire.

Pour développer entièrement les ressorts de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire, il faut rechercher quels secours ces opérations retirent de l'usage des signes.

§. 35. Je distingue trois sortes de signes. 1°. Les signes accidentels, ou les objets que quelques circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées, ensorte qu'ils sont propres à les réveiller. 2°. Les signes naturels, ou les cris que la nature a établis pour les sentimens de joie, de crainte, de douleur, etc. 3°. Les signes d'institution, ou ceux que nous avons nous-mêmes choisis, et qui n'ont qu'un rapport arbitraire avec nos idées.

§. 36. Ces signes ne sont point nécessaires pour l'exercice des opérations qui précèdent la réminiscence : car la perception et la conscience ne peuvent avoir lieu tant qu'on est éveillé ; et l'attention n'étant que la conscience qui nous avertit plus particulièrement de la présence d'une perception, il suffit, pour l'occasionner, qu'un objet agisse sur les sens avec plus de vivacité que les autres. Jusques-là les signes ne seroient propres qu'à fournir des occasions plus fréquentes d'exercer l'attention.

§. 37. Mais supposons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire. Avec le seul secours des signes accidentels, son imagination et sa réminiscence pourront déjà avoir quelque exercice ; c'est-à-dire, qu'à la vue d'un objet, la perception avec laquelle il s'est lié, pourra se réveiller, et qu'il pourra la reconnoître pour celle qu'il a déjà eue. Il faut cependant remarquer que cela n'arrivera qu'autant que quelque cause étrangère lui mettra cet objet sous les yeux. Quand il est absent, l'homme que je suppose n'a point de moyens pour se rappeler de lui-même, puisqu'il n'a à

sa disposition aucune des choses qui y pourroient être liées. Il ne dépend donc point de lui de réveiller l'idée qui y est attachée. Ainsi l'exercice de son imagination n'est point encore en son pouvoir.

§. 38. Quant aux cris naturels, cet homme les formera aussitôt qu'il éprouvera les sentimens auxquels ils sont affectés; mais ils ne seront pas, dès la première fois, des signes à son égard, puisqu'au lieu de lui réveiller des perceptions, ils n'en seront que des suites.

Lorsqu'il aura souvent éprouvé le même sentiment, et qu'il aura tout aussi souvent poussé le cri qui doit naturellement l'accompagner, l'un et l'autre se trouveront si vivement liés dans son imagination, qu'il n'entendra plus le cri, qu'il n'éprouve le sentiment en quelque manière. C'est alors que ce cri sera un signe; mais il ne donnera de l'exercice à l'imagination de cet homme que quand le hasard le lui fera entendre. Cet exercice ne sera donc pas plus à sa disposition que dans le cas précédent.

Il ne faudroit pas m'opposer qu'il pour-

roit, à la longue, se servir de ces cris pour se retracer à son gré les sentimens qu'ils expriment. Je répondrois qu'alors ils cesseroient d'être des signes naturels, dont le caractère est de faire connoître par eux-mêmes, et indépendamment du choix que nous en avons fait, l'impression que nous éprouvons, en occasionnant quelque chose de semblable chez les autres. Ce seroient des sons que cet homme auroit choisis, comme nous avons fait ceux de crainte, de joie, etc. Ainsi il auroit l'usage de quelques signes d'institution, ce qui est contraire à la supposition dans laquelle je raisonne actuellement.

§. 39. La mémoire, comme nous l'avons vu, ne consiste que dans le pouvoir de nous rappeler les signes de nos idées, ou les circonstances qui les ont accompagnées; et ce pouvoir n'a lieu qu'autant que par l'analogie des signes que nous avons choisis, et par l'ordre que nous avons mis entre nos idées, les objets que nous voulons retracer, tiennent à quelques-uns de nos besoins présens. Enfin, nous ne saurions nous rappeler une chose qu'autant qu'elle

est liée par quelque endroit, à quelques-unes de celles qui sont à notre disposition. Or un homme qui n'a que des signes accidentels et des signes naturels, n'en a point qui soient à ses ordres. Ses besoins ne peuvent donc occasionner que l'exercice de son imagination. Ainsi il doit être sans mémoire.

§. 40. De là on peut conclure que les bêtes n'ont point de mémoire, et qu'elles n'ont qu'une imagination dont elles ne sont point maîtresses de disposer. Elles ne se représentent une chose absente qu'autant que, dans leur cerveau, l'image en est étroitement liée à un objet présent. Ce n'est pas la mémoire qui les conduit dans un lieu où, la veille, elles ont trouvé de la nourriture; mais c'est que le sentiment de la faim est si fort lié avec les idées de ce lieu et du chemin qui y mène, que celles-ci se réveillent aussi-tôt qu'elles l'éprouvent. Ce n'est pas la mémoire qui les fait fuir devant les animaux qui leur font la guerre; mais quelques-unes de leur espèce ayant été dévorées à leurs yeux, les cris dont, à ce spectacle, elles ont été frappées, ont

réveillé dans leur ame les sentimens de douleur dont ils sont les signes naturels, et elles ont fui. Lorsque ces animaux reparoissent, ils retracent en elles les mêmes sentimens, parce que ces sentimens ayant été produits la première fois à leur occasion, la liaison est faite. Elles reprennent donc encore la fuite.

Quant à celles qui n'en auroient vu périr aucune de cette manière, on peut, avec fondement, supposer que leurs mères ou quelques autres, les ont, dans les commencemens, engagées à fuir avec elles, en leur communiquant, par des cris, la frayeur qu'elles conservent, et qui se réveille toujours à la vue de leur ennemi. Si l'on rejette toutes ces suppositions, je ne vois pas ce qui pourroit les porter à prendre la fuite.

Peut-être me demandera-t-on qui leur a appris à reconnoître les cris qui sont les signes naturels de la douleur? l'expérience. Il n'y en a point qui n'ait éprouvé la douleur de bonne heure, et qui, par conséquent, n'ait eu occasion d'en lier le cri avec le sentiment. Il ne faut pas s'imaginer qu'elles ne puissent fuir qu'autant qu'elles auroient

une idée précise du péril qui les menace, il suffit que les cris de celles de leur espèce réveillent en elles le sentiment d'une douleur quelconque.

§. 41. On voit que, si, faute de mémoire, les bêtes ne peuvent pas, comme nous, se rappeler d'elles-mêmes et à leur gré, les perceptions qui sont liées dans leur cerveau, l'imagination y supplée parfaitement. Car, en leur retraçant les perceptions même des objets absens, elle les met dans le cas de se conduire comme si elles avoient ces objets sous les yeux, et par-là de pourvoir à leur conservation plus promptement et plus sûrement que nous ne faisons quelquefois nous-mêmes avec le secours de la raison. Nous pouvons remarquer en nous quelque chose de semblable dans les occasions où la réflexion seroit trop lente pour nous faire échapper à un danger. A la vue, par exemple, d'un corps prêt à nous écraser, l'imagination nous retrace l'idée de la mort, ou quelque chose d'approchant, et cette idée nous porte aussitôt à éviter le coup qui nous menace. Nous péririons infailliblement si, dans ces

momens, nous n'avions que le secours de la mémoire et de la réflexion.

§. 42. L'imagination produit même souvent en nous des effets qui paroîtroient devoir appartenir à la réflexion la plus présente. Quoique fort occupés d'une idée, les objets qui nous environnent continuent d'agir sur nos sens : les perceptions qu'ils occasionnent en réveillent d'autres auxquelles elles sont liées, et celles-ci déterminent certains mouvemens dans notre corps. Si toutes ces choses nous affectent moins vivement que l'idée qui nous occupe, elles ne peuvent nous en distraire, et par-là il arrive que, sans réfléchir sur ce que nous faisons, nous agissons de la même manière que si notre conduite étoit raisonnée : il n'y a personne qui ne l'ait éprouvé. Un homme traverse Paris et évite tous les embarras avec les mêmes précautions que s'il ne pensoit qu'à ce qu'il fait : cependant il est assuré qu'il étoit occupé de toute autre chose. Bien plus, il arrive même souvent que, quoique notre esprit ne soit point à ce qu'on nous demande, nous y répondons exactement ; c'est

que les mots qui expriment la question sont liés à ceux qui forment la réponse, et que les derniers déterminent les mouvemens propres à les articuler. La liaison des idées est le principe de tous ces phénomènes.

Nous connoissons donc par notre expérience, que l'imagination, lorsque même nous ne sommes pas maîtres d'en régler l'exercice, suffit pour expliquer des actions qui paroissent raisonnées, quoiqu'elles ne le soient pas: c'est pourquoi on a lieu de croire qu'il n'y a point d'autre opération dans les bêtes. Quels que soient les faits qu'on en rapporte, les hommes en fourniront d'aussi surprenans et qui pourront s'expliquer par le principe de la liaison des idées.

§. 43. En suivant les explications que je viens de donner, on se fait une idée nette de ce qu'on appelle *instinct*. C'est une imagination qui, à l'occasion d'un bjet, réveille les perceptions qui y sont immédiatement liées, et, par ce moyen dirige, sans le secours de la réflexion, toutes sortes d'animaux.

Faute d'avoir connu les analyses que je viens de faire, et sur-tout ce que j'ai dit sur la liaison des idées, les philosophes ont été fort embarrassés pour expliquer l'instinct des bêtes. Il leur est arrivé, ce qui ne peut manquer toutes les fois qu'on raisonne sans être remonté à l'origine des choses : je veux dire qu'incapables de prendre un juste milieu, ils se sont égarés dans les deux extrémités. Les uns ont mis l'instinct à côté ou même au-dessus de la raison; les autres ont rejeté l'instinct et ont pris les bêtes pour de purs automates. Ces deux opinions sont également ridicules, pour ne rien dire de plus. La ressemblance qu'il y a entre les bêtes et nous, prouve qu'elles ont une ame; et la différence qui s'y rencontre prouve qu'elle est inférieure à la nôtre. Mes analyses rendent la chose sensible, puisque les opérations de l'ame des bêtes se bornent à la perception, à la conscience, à l'attention, à la réminiscence et à une imagination qui n'est point à leur commandement, et que la nôtre a d'autres opérations dont je vais exposer la génération.

§. 44. Il faut appliquer à la contemplation ce que je viens de dire de l'imagination et de la mémoire, selon qu'on la rapportera à l'une ou à l'autre. Si on la fait consister à conserver les perceptions, elle n'a, avant l'usage des signes d'institution, qu'un exercice qui ne dépend pas de nous; et elle n'en a point du tout, si on la fait consister à conserver les signes mêmes.

§. 45. Tant que l'imagination, la contemplation et la mémoire n'ont point d'exercice, ou que les deux premières n'en ont qu'un dont on n'est pas maître, on ne peut disposer soi-même de son attention. En effet, comment en disposeroit-on, puisque l'ame n'a point encore d'opération à son pouvoir? Elle ne va donc d'un objet à l'autre qu'autant qu'elle est entraînée par la force de l'impression que les choses font sur elle.

§. 46. Mais aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il

commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice; car, par le secours des signes qu'il peut rappeler à son gré, il réveille, ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite, il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination, qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un plus grand nombre de moyens pour l'exercer.

Voilà où l'on commence à appercevoir la supériorité de notre ame sur celle des bêtes; car, d'un côté, il est constant qu'il ne dépend point d'elles d'attacher leurs idées à des signes arbitraires; et de l'autre, il paroît certain que cette impuissance ne vient pas uniquement de l'organisation. Leur corps n'est-il pas aussi propre au langage d'action que le nôtre? Plusieurs d'entre elles n'ont-elles pas tout ce qu'il faut pour l'articulation des sons? Pourquoi donc, si elles étoient capables des mêmes opérations que nous, n'en donneroient-elles pas des preuves?

Ces détails démontrent comment l'usage

de différentes sortes de signes concourt aux progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire. Tout cela va encore se développer davantage dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V.

De la Réflexion.

§. 47. AUSSI-TÔT que la mémoire est formée, et que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir, les signes que celle-là rapelle, et les idées que celle-ci réveille, commencent à retirer l'ame de la dépendance où elle étoit de tous les objets qui agissoient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention, et la détourner de celles qu'elle voit. Elle peut ensuite la rendre à celle-ci, ou seulement à quelques-unes, et la donner alternativement aux unes et aux autres. A la vue d'un tableau, par exemple, nous nous rappelons les connoissances que nous avons de la nature, et des règles qui apprennent à l'imiter; et nous portons notre attention successivement de ce tableau à ces connoissances, et de ces connoissances à ce tableau, ou tour-à-tour à ses différentes parties. Mais il est évident

que nous ne disposons ainsi de notre attention que par le secours que nous prête l'activité de l'imagination, produite par une grande mémoire. Sans cela nous ne la réglerions pas nous-mêmes, mais elle obéiroit uniquement à l'action des objets.

§. 48. Cette manière d'appliquer de nous-mêmes notre attention tour-à-tour à divers objets, ou aux différentes parties d'un seul, c'est ce qu'on appele *réfléchir*. Ainsi on voit sensiblement comment la réflexion naît de l'imagination et de la mémoire. Mais il y a des progrès qu'il ne faut pas laisser échapper.

§. 49. Un commencement de mémoire suffit pour commencer à nous rendre maîtres de l'exercice de notre imagination. C'est assez d'un seul signe arbitraire pour pouvoir réveiller de soi-même une idée; et c'est-là certainement le premier et le moindre degré de la mémoire et de la puissance qu'on peut acquérir sur son imagination. Le pouvoir qu'il nous donne de disposer de notre attention, est le plus foible qu'il soit possible. Mais tel qu'il est, il commence à faire sentir l'avantage des

signes; et, par conséquent, il est propre à faire saisir au moins quelqu'une des occasions, où il peut être utile ou nécessaire d'en inventer de nouveaux. Par ce moyen il augmentera l'exercice de la mémoire et de l'imagination; dès-lors la réflexion pourra aussi en avoir davantage; et réagissant sur l'imagination et la mémoire qui l'ont produite, elle leur donnera à son tour un nouvel exercice. Ainsi, par les secours mutuels que ces opérations se prêteront, elles concourront réciproquement à leurs progrès.

Si, en réfléchissant sur les foibles commencemens de ces opérations, on ne voit pas, d'une manière assez sensible, l'influence réciproque des unes sur les autres, on n'a qu'à appliquer ce que je viens de dire, à ces opérations considérées dans le point de perfection où nous les possédons. Combien, par exemple, n'a-t-il pas fallu de réflexions pour former les langues, et de quel secours ces langues ne sont-elles pas à la réflexion! Mais c'est-là une matière à laquelle je destine plusieurs Chapitres. Il semble qu'on ne sauroit se servir des signes d'institution, si l'on n'étoit pas déjà

capable d'assez de réflexion pour les choisir et pour y attacher des idées: comment donc, m'objectera-t-on peut-être, l'exercice de la réflexion ne s'acquerroit-il que par l'usage de ces signes?

Je réponds que je satisferai à cette difficulté lorsque je donnerai l'histoire du langage. Il me suffit ici de faire connoître qu'elle ne m'a pas échappé.

§. 56. Par tout ce qui a été dit, il est constant qu'on ne peut mieux augmenter l'activité de l'imagination, l'étendue de la mémoire, et faciliter l'exercice de la réflexion, qu'en s'occupant des objets qui, exerçant davantage l'attention, lient ensemble un plus grand nombre de signes et d'idées; tout dépend de là. Cela fait voir, pour le remarquer en passant, que l'usage où l'on est de n'appliquer les enfans, pendant les premières années de leurs études, qu'à des choses auxquelles ils ne peuvent rien comprendre, ni prendre aucun intérêt, est peu propre à développer leurs talens. Cet usage ne forme point de liaisons d'idées, ou les forme si légères, qu'elles ne se conservent point.

§. 51. C'est à la réflexion que nous commençons à entrevoir tout ce dont l'ame est capable. Tant qu'on ne dirige point soi-même son attention, nous avons vu que l'ame est assujettie à tout ce qui l'environne, et ne possède rien que par une vertu étrangère. Mais si, maître de son attention, on la guide selon ses desirs, l'ame alors dispose d'elle-même, en tire des idées qu'elle ne doit qu'à elle, et s'enrichit de son propre fonds.

L'effet de cette opération est d'autant plus grand que par elle nous disposons de nos perceptions, à-peu-près comme si nous avions le pouvoir de les produire et de les anéantir. Que, parmi celles que j'éprouve actuellement, j'en choisisse une, aussi-tôt la conscience en est si vive et celle des autres si foible, qu'il me paroîtra qu'elle est la seule dont j'aie pris connoissance; qu'un instant après je veuille l'abandonner pour m'occuper principalement d'une de celles qui m'affectoient le plus légèrement, elle me paroîtra rentrer dans le néant, tandis qu'une autre m'en paroîtra sortir. La conscience de la première, pour parler moins

surément, deviendra si foible, et celle de la seconde si vive, qu'il me semblera que je ne les ai éprouvées que l'une après l'autre. On peut faire cette expérience en considérant un objet fort composé. Il n'est pas douteux qu'on n'ait en même temps conscience de toutes les perceptions que ses différentes parties, disposées pour agir sur les sens, font naître. Mais on diroit que la réflexion suspend à son gré les impressions qui se font dans l'ame, pour n'en conserver qu'une seule.

§. 52. La géométrie nous apprend que le moyen le plus propre à faciliter notre réflexion, c'est de mettre sous les sens les objets même des idées dont on veut s'occuper, parce qu'alors la conscience en est plus vive, mais on ne peut pas se servir de cet artifice dans toutes les sciences. Un moyen qu'on emploiera par-tout avec succès, c'est de mettre dans nos méditations de la clarté, de la précision et de l'ordre. De la clarté, parce que plus les signes sont clairs, plus nous avons conscience des idées qu'ils signifient, et moins, par conséquent, elles nous échappent; de

la précision, afin que l'attention moins partagée se fixe avec moins d'effort; de l'ordre, afin qu'une première idée plus connue, plus familière, prépare notre attention pour celle qui doit suivre.

§. 53. Il n'arrive jamais que le même homme puisse exercer également sa mémoire, son imagination et sa réflexion sur toutes sortes de matières; c'est que ces opérations dépendent de l'attention comme de leur cause, et que celle-ci ne peut s'occuper d'un objet qu'à proportion du rapport qu'il a à notre tempérament et à tout ce qui nous touche. Cela nous apprend pourquoi ceux qui aspirent à être universels, courent risque d'échouer dans bien des genres. Il n'y a que deux sortes de talens; l'un qui ne s'acquiert que par la violence qu'on fait aux organes; l'autre qui est une suite d'une heureuse disposition et d'une grande facilité qu'ils ont à se développer. Celui-ci appartenant plus à la nature, est plus vif, plus actif et produit des effets bien supérieurs. Celui-là, au contraire, sent l'effort, le travail, et ne s'élève jamais au-dessus du médiocre.

§. 54. J'ai cherché les causes de l'imagination, de la mémoire et de la réflexion dans les opérations qui les précèdent, parce que c'est l'objet de cette section d'expliquer comment les opérations naissent les unes des autres. Ce seroit à la physique à remonter à d'autres causes, s'il étoit possible de les connoître (1).

(1) Tout cet ouvrage porte sur les cinq chapitres qu'on vient de lire; ainsi il faut les entendre parfaitement avant de passer à d'autres.

CHAPITRE VI.

Des opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer et décomposer nos idées.

Nous avons enfin développé ce qu'il y avoit de plus difficile à appercevoir dans le progrès des opérations de l'ame. Celles dont il nous reste à parler sont des effets si sensibles de la réflexion, que la génération s'en explique en quelque sorte d'elle-même.

§. 55. De la réflexion ou du pouvoir de disposer nous-mêmes de notre attention, naît le pouvoir de considérer nos idées séparément; en sorte que la même conscience qui avertit plus particulièrement de la présence de certaines idées, (ce qui caractérise l'attention) avertit encore qu'elles sont distinctes. Ainsi, quand l'ame n'étoit point maîtresse de son attention, elle n'étoit pas capable de distinguer d'elle-même les différentes impressions qu'elle recevoit des objets.

objets. Nous en faisons l'expérience toutes les fois que nous voulons nous appliquer à des matières pour lesquelles nous ne sommes pas propres. Alors nous confondons si fort les objets, que même nous avons quelquefois de la peine à discerner ceux qui diffèrent davantage; c'est que, faute de savoir réfléchir, ou porter notre attention sur toutes les perceptions qu'ils occasionnent, celles qui les distinguent nous échappent. Par-là on peut juger que si nous étions tout-à-fait privés de l'usage de la réflexion, nous ne distinguerions divers objets qu'autant que chacun feroit sur nous une impression fort vive. Tous ceux qui agiroient foiblement, seroient comptés pour rien.

§. 56. Il est aisé de distinguer deux idées absolument simples; mais, à mesure qu'elles se composent davantage, les difficultés augmentent. Alors nos notions se ressemblant par un plus grand nombre d'endroits, il est à craindre que nous n'en prenions plusieurs pour une seule, ou que du moins nous ne les distinguions pas autant qu'elles doivent l'être; c'est ce qui arrive souvent

en métaphysique et en morale. La matière que nous traitons actuellement est un exemple bien sensible des difficultés qu'on a à surmonter. Dans ces occasions, on ne sauroit prendre trop de précautions pour remarquer jusqu'aux plus légères différences; c'est là ce qui décidera de la netteté et de la justesse de notre esprit, et ce qui contribuera le plus à donner à nos idées cet ordre et cette précision si nécessaires pour arriver à quelques connoissances. Au reste, cette vérité est si peu reconnue, qu'on court risque de passer pour ridicule, quand on s'engage dans des analyses un peu fines.

§. 57. En distinguant ses idées, on considère quelquefois, comme entièrement séparées de leur sujet, les qualités qui lui sont le plus essentielles; c'est ce qu'on appelle plus particulièrement *abstraire*. Les idées qui en résultent se nomment *générales*, parce qu'elles représentent les qualités qui conviennent à plusieurs choses différentes. Si, par exemple, ne faisant aucune attention à ce qui distingue l'homme de la bête, je réfléchis uniquement sur ce qu'il y a de

commun entre l'un et l'autre, je fais une abstraction qui me donne l'idée générale d'*animal*.

Cette opération est absolument nécessaire à des esprits bornés, qui ne peuvent considérer que peu d'idées à la fois, et qui, pour cette raison, sont obligés d'en rapporter plusieurs sous une même classe. Mais il faut avoir soin de ne pas prendre pour autant d'êtres distincts, des choses qui ne le sont que par notre manière de concevoir. C'est une méprise où bien des philosophes sont tombés: je me propose d'en parler plus particulièrement dans la cinquième section de cette première partie.

§. 58. La réflexion qui nous donne le pouvoir de distinguer nos idées, nous donne encore celui de les comparer, pour en connoître les rapports. Cela se fait en portant alternativement notre attention des unes aux autres, ou en la fixant en même temps sur plusieurs. Quand des notions peu composées font une impression assez sensible pour attirer notre attention, sans efforts de notre part, la comparaison n'est pas difficile; mais les difficultés augmentent,

à mesure que les idées se composent davantage, et qu'elles font une impression plus légère. Les comparaisons sont, par exemple, communément plus aisées en géométrie, qu'en métaphysique.

Avec le secours de cette opération, nous rapprochons les idées les moins familières de celles qui le sont davantage ; et les rapports que nous y trouvons, établissent entre elles des liaisons très-propres à augmenter et à fortifier la mémoire, l'imagination, et, par contre-coup, la réflexion.

§. 59. Quelquefois, après avoir distingué plusieurs idées, nous les considérons comme ne faisant qu'une seule notion : d'autres fois nous retranchons d'une notion quelques-unes des idées qui la composent. C'est ce qu'on nomme *composer* et *décomposer* ses idées. Par le moyen de ces opérations nous pouvons les comparer sous toutes sortes de rapports, et en faire tous les jours de nouvelles combinaisons.

§. 60. Pour bien conduire la première, il faut remarquer quelles sont les idées les plus simples de nos notions, comment et dans quel ordre elles se réunissent à celles

qui surviennent. Par-là on sera en état de régler également la seconde; car on n'aura qu'à défaire ce qui aura été fait. Cela fait voir comment elles viennent l'une et l'autre de la réflexion.

—

CHAPITRE VII.

Digression sur l'origine des principes et de l'opération qui consiste à analyser.

§. 61. La facilité d'abstraire et de décomposer a introduit de bonne heure l'usage des propositions générales. On ne peut être long-temps sans s'appercevoir qu'étant le résultat de plusieurs connoissances particulières, elles sont propres à soulager la mémoire et à donner de la précision au discours; mais elles dégénérèrent bientôt en abus et donnèrent lieu à une manière de raisonner fort imparfaite. En voici la raison :

§. 62. Les premières découvertes dans les sciences ont été si simples et si faciles, que les hommes les firent sans le secours d'aucune méthode; ils ne purent même imaginer des règles qu'après avoir déjà fait des progrès, qui, les ayant mis dans la situation de remarquer comment ils

étoient arrivés à quelques vérités, leur firent connoître comment ils pouvoient parvenir à d'autres. Ainsi ceux qui firent les premières découvertes ne purent montrer quelle route il falloit prendre pour les suivre, puisqu'eux-mêmes ils ne savoient pas encore quelle route ils avoient tenue. Il ne leur resta d'autre moyen, pour en montrer la certitude, que de faire voir qu'elles s'accordoient avec les propositions générales que personne ne révoquoit en doute. Cela fit croire que ces propositions étoient la vraie source de nos connoissances. On leur donna, en conséquence, le nom de *principe;* et ce fut un préjugé généralement reçu, et qui l'est encore, qu'on ne doit raisonner que par principes (1). Ceux qui découvrirent de nouvelles vérités, crurent, pour donner une plus grande idée de leur pénétration, devoir faire un mystère de la méthode

(1) Je n'entends point ici par *principes* des observations confirmées par l'expérience. Je prends ce mot dans le sens ordinaire aux philosophes qui appellent *principes* les propositions générales et abstraites sur lesquelles ils bâtissent leurs systèmes.

qu'ils avoient suivie. Ils se contentèrent de les exposer par le moyen des principes généralement adoptés, et le préjugé reçu, s'accréditant de plus en plus, fit naître des systêmes sans nombre.

§. 63. L'inutilité et l'abus des principes paroît sur-tout dans la synthèse : méthode où il semble qu'il soit défendu à la vérité de paroître qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre d'axiômes, de définitions et d'autres propositions prétendues fécondes. L'évidence des démonstrations mathématiques, et l'approbation que tous les savans donnent à cette manière de raisonner, suffiroient pour persuader que je n'avance qu'un paradoxe insoutenable ; mais il n'est pas difficile de faire voir que ce n'est point à la méthode synthétique que les mathématiques doivent leur certitude. En effet, si cette science avoit été susceptible d'autant d'erreurs, d'obscurités, et d'équivoques que la métaphysique, la synthèse étoit tout-à-fait propre à les entretenir et à les multiplier de plus en plus. Si les idées des mathématiciens sont exactes, c'est qu'elles sont l'ouvrage de l'algèbre

et de l'analyse. La méthode que je blâme, peu propre à corriger un principe vague, une notion mal déterminée, laisse subsister tous les vices d'un raisonnement, ou les cache sous les apparences d'un grand ordre, mais qui est aussi superflu qu'il est sec et rebutant. Je renvoie, pour s'en convaincre, aux ouvrages de métaphysique, de morale et de théologie, où l'on a voulu s'en servir. (1)

§. 64. Il suffit de considérer qu'une proposition générale n'est que le résultat de nos

---

(1) Descartes, par exemple, a-t-il répandu plus de jour sur ses méditations métaphysiques, quand il a voulu les démontrer selon les règles de cette méthode? Peut-on trouver de plus mauvaises démonstrations que celles de Spinosa? Je pourrois encore citer Mallebranche, qui s'est quelquefois servi de la synthèse: Arnaud, qui en a fait usage dans un assez mauvais traité sur les idées, et ailleurs: l'auteur de l'action de Dieu sur les créatures, et plusieurs autres. On diroit que ces écrivains se sont imaginés que, pour démontrer géométriquement, ce soit assez de mettre dans un certain ordre les différentes parties d'un raisonnement, sous les titres d'*axiómes*, de *définitions*, de *demandes*, etc.

connoissances particulières, pour s'appercevoir qu'elle ne peut nous faire descendre qu'aux connoissances qui nous ont élevé jusqu'à elle, ou qu'à celles qui auroient également pu nous en frayer le chemin. Par conséquent, bien loin d'en être le principe, elle suppose qu'elles sont toutes connues par d'autres moyens, ou que du moins elles peuvent l'être. En effet, pour exposer la vérité avec l'étalage des principes que demande la synthèse, il est évident qu'il faut déjà en avoir connoissance. Cette méthode propre, tout au plus, à démontrer d'une manière fort abstraite des choses qu'on pourroit prouver d'une manière bien plus simple, éclaire d'autant moins l'esprit qu'elle cache la route qui conduit aux découvertes. Il est même à craindre qu'elle n'en impose, en donnant de l'apparence aux paradoxes les plus faux, parce qu'avec des propositions détachées et souvent fort éloignées, il est aisé de prouver tout ce qu'on veut, sans qu'il soit facile d'appercevoir par où un raisonnement pèche. On en peut trouver des exemples en métaphysique. Enfin elle n'abrége pas, comme on se

l'imagine communément; car il n'y a pas d'auteurs qui tombent dans des redites plus fréquentes, et dans des détails plus inutiles, que ceux qui s'en servent.

§. 75. Il me semble, par exemple, qu'il suffit de réfléchir sur la manière dont on se fait l'idée d'un tout, et d'une partie, pour voir évidemment que le tout est plus grand que sa partie. Cependant plusieurs géomètres modernes, après avoir blâmé Euclide, parce qu'il a négligé de démontrer ces sortes de propositions, entreprennent d'y suppléer. En effet, la synthèse est trop scrupuleuse pour laisser rien sans preuve: elle ne nous fait grace que sur une seule proposition, qu'elle regarde comme le principe des autres: encore faut-il qu'elle soit identique. Voici donc comment un géomètre a la précaution de prouver que le tout est plus grand que sa partie.

Il établit d'abord, pour définition, *qu'un tout est plus grand, dont une partie est égale à un autre tout;* et pour axiôme, *que le même est égal à lui-même.* C'est la seule proposition qu'il n'entreprend pas de démontrer. Ensuite il raisonne ainsi:

« Un tout, dont une partie est égale à
» un autre tout, est plus grand que cet
» autre tout (par la déf.) mais chaque
» partie d'un tout est égale à elle-même
» (par l'axiome); donc un tout est plus
» grand que sa partie (1).

J'avoue que ce raisonnement auroit besoin d'un commentaire pour être mis à ma portée. Quoi qu'il en soit, il me paroît que la définition n'est ni plus claire ni plus évidente que le théorême, et que par conséquent elle ne sauroit servir à sa preuve. Cependant on donne cette démonstration pour exemple d'une analyse parfaite; car, dit-on, *elle est renfermée* dans un syllogisme, « dont une prémisse est une défi-
» nition, et l'autre une proposition iden-

(1) Cette démonstration est tirée des élémens de mathématiques d'un homme célèbre. La voici dans les termes de l'auteur, §. 18. Défi. *Majus est cujus pars alteri toti æqualis est; minus verò quod parti alterius æquale.* §. 73. Axio. *Idem est æquale sibimetipsi.* Théor. *Totum majus est suâ parte.* Démonstr. *Cujus pars alteri toti æqualis est, id ipsum altero majus* (§. 18.) *Sed quælibet pars totius parti totius, hoc est, sibi ipsi æqualis est* (§. 73.) *Ergo totum quâlibet suâ parte majus est.*

» tique ce qui est le signe d'une analyse
» parfaite.

§ 66. Si c'est-là ce que les géomètres entendent par *analyse*, je ne vois rien de plus inutile que cette méthode. Ils en ont sans doute une meilleure : les progrès qu'ils ont faits, en sont la preuve. Peut-être même leur analyse ne paroît-elle si éloignée de celle qu'on pourroit employer dans les autres sciences ; que parce que les signes en sont particuliers à la géométrie. Quoi qu'il en soit, analyser n'est selon moi, qu'une opération qui résulte du concours des précédentes. Elle ne consiste qu'à composer et décomposer nos idées pour en faire différentes comparaisons, et pour découvrir, par ce moyen, les rapports qu'elles ont entre elles, et les nouvelles idées qu'elles peuvent produire. Cette analyse est le vrai secret des découvertes, parce qu'elle nous fait toujours remonter à l'origine des choses. Elle a cet avantage qu'elle n'offre jamais que peu d'idées à la fois, et toujours dans la gradation la plus simple. Elle est ennemie des principes vagues, et de tout ce qui peut être contraire à l'exactitude et à

la précision. Ce n'est point avec le secours des propositions générales qu'elle cherche la vérité, mais toujours par une espèce de calcul, c'est-à-dire, en composant et décomposant les notions, pour les comparer de la manière la plus favorable aux découvertes qu'on a en vue. Ce n'est pas non plus par des définitions, qui d'ordinaire ne font que multiplier les disputes, mais c'est en expliquant la génération de chaque idée. Par ce détail, on voit qu'elle est la seule méthode qui puisse donner de l'évidence à nos raisonnemens; et, par conséquent, la seule qu'on doive suivre dans la recherche de la vérité. Mais elle suppose, dans ceux qui veulent en faire usage, une grande connoissance des progrès des opérations de l'ame.

§. 67. Il faut donc conclure que les principes ne sont que des résultats qui peuvent servir à marquer les principaux endroits par où on a passé; qu'ainsi que le fil du labyrinthe, inutiles quand nous voulons aller en avant ils ne font que faciliter les moyens de revenir sur nos pas. S'ils sont propres à soulager la mémoire, et à abréger

les disputes, en indiquant briévement les vérités dont on convient de part et d'autre, ils deviennent ordinairement si vagues, que si on n'en use avec précaution, ils multiplient les disputes, et les font dégénérer en pures questions de mot. Par conséquent, le seul moyen d'acquérir des connoissances, c'est de remonter à l'origine de nos idées, d'en suivre la génération et de les comparer sous tous les rapports possibles; ce que j'appelle *analyser*.

§. 68. On dit communément qu'il faut avoir des principes: on a raison; mais je me trompe fort, ou la plupart de ceux qui répètent cette maxime, ne savent guères ce qu'ils exigent. Il me paroît même que nous ne comptons pour principes que ceux que nous avons nous-mêmes adoptés, et en conséquence nous accusons les autres d'en manquer, quand ils refusent de les recevoir. Si l'on entend par principes des propositions générales qu'on peut au besoin appliquer à des cas particuliers, qui est-ce qui n'en a pas? mais aussi quel mérite y a-t-il à en avoir? Ce sont des maximes vagues, dont rien n'apprend à faire de

justes applications. Dire d'un homme qu'il a de pareils principes, c'est faire connoître qu'il est incapable d'avoir des idées nettes de ce qu'il pense. Si l'on doit donc avoir des principes, ce n'est pas qu'il faille commencer par là pour descendre ensuite à des connoissances moins générales: mais c'est qu'il faut avoir bien étudié les vérités particulières, et s'être élevé d'abstraction en abstraction, jusqu'aux propositions universelles. Ces sortes de principes sont naturellement déterminés par les connoissances particulières qui y ont conduit; on en voit toute l'étendue, et l'on peut s'assurer de s'en servir toujours avec exactitude. Dire qu'un homme a de pareils principes, c'est donner à entendre qu'il connoît parfaitement les arts et les sciences dont il fait son objet, et qu'il apporte par-tout de la netteté et de la précision.

CHAPITRE VIII.

Affirmer. Nier. Juger. Raisonner. Concevoir. L'Entendement.

§. 69. QUAND nous comparons nos idées, la conscience que nous en avons nous les fait connoître comme étant les mêmes par les endroits que nous les considérons, ce que nous manifestons en liant ces idées par le mot *est*, ce qui s'appelle *affirmer:* ou bien elle nous les fait connoître comme n'étant pas les mêmes, ce que nous manifestons en les séparant par ces mots, *n'est pas*, ce qui s'appelle *nier*. Cette double opération est ce qu'on nomme *juger*. Il est évident qu'elle est une suite des autres.

§. 70. De l'opération de juger naît celle de raisonner. Le raisonnement n'est qu'un enchaînement de jugemens qui dépendent les uns des autres. Ces dernières opérations sont celles sur lesquelles il est le moins nécessaire de s'étendre. Ce que les logiciens

en ont dit dans bien des volumes, me paroît entièrement superflu et de nul usage. Je me bornerai à rendre raison d'une expérience.

§. 71. On demande comment on peut, dans la conversation, développer, souvent sans hésiter, des raisonnemens fort étendus. Toutes les parties en sont-elles présentes dans le même instant ? et si elles ne le sont pas, (comme il est vraisemblable, puisque l'esprit est trop borné pour saisir tout à la fois un grand nombre d'idées,) par quel hasard se conduit-il avec ordre ? Cela s'explique aisément par ce qui a déjà été exposé.

Au moment qu'un homme se propose de faire un raisonnement, l'attention qu'il donne à la proposition qn'il veut prouver, lui fait appercevoir successivement les propositions principales, qui sont le résultat des différentes parties du raisonnement qu'il va faire. Si elles sont fortement liées, il les parcourt si rapidement, qu'il peut s'imaginer les voir toutes ensemble. Ces propositions saisies, il considère celle qui doit être exposée la première. Par ce moyen les idées propres à la mettre dans son jour,

se réveillent en lui selon l'ordre de la liaison qui est entre elles. De-là il passe à la seconde, pour répéter la même opération et ainsi de suite, jusqu'à la conclusion de son raisonnement. Son esprit n'en embrasse donc pas en même temps toutes les parties; mais, par la liaison qui est entre elles, il les parcourt avec assez de rapidité pour devancer toujours la parole, à-peu-près comme l'œil de quelqu'un qui lit haut, devance la prononciation.

Peut-être demandera-t-on comment on peut appercevoir les résultats d'un raisonnement, sans en avoir saisi les différentes parties dans tout leur détail. Je réponds que cela n'arrive que quand nous parlons sur des matières qui nous sont familières, ou qui ne sont pas loin de l'être, par le rapport qu'elles ont à celles que nous connoissons davantage. Voilà le seul cas où le phénomène que je propose peut être remarqué. Dans tout autre, l'on parle en hésitant, ce qui provient de ce que les idées étant liées trop foiblement, se réveillent avec lenteur: ou l'on parle sans suite, et c'est un effet de l'ignorance.

§. 72. Quand, par l'exercice des opérations précéédentes; ou du moins de quelques-unes, on s'est fait des idées exactes, et qu'on en connoît les rapports, la conscience que nous en avons, est l'opération qu'on nomme *concevoir*. Par conséquent une condition essentielle pour bien concevoir, c'est de se représenter toujours les choses sous les idées qui leur sont propres.

§. 73. Ces analyses nous conduisent à avoir de l'entendement une idée plus exacte que celle qu'on s'en fait communément. On le regarde comme une faculté différente de nos connoissances, et comme le lieu où elles viennent se réunir. Cependant je crois que, pour parler avec plus de clarté, il faut dire que l'entendement n'est que la collection ou la combinaison des opérations de l'ame. Appercevoir ou avoir conscience, donner son attention, reconnoître, imaginer, se ressouvenir, réfléchir, distinguer ses idées, les abstraire, les composer, les analyser, affirmer, nier, juger, raisonner, concevoir: voilà l'entendement.

§. 74. Je me suis attaché dans ces analyses à faire voir la dépendance des opé-

rations de l'ame, et comment elles s'engendrent toutes de la première. Nous commençons par éprouver des perceptionsdont nous avons conscience. Nous formons-nous ensuite une conscience plus vive de quelques perceptions, cette conscience devient attention. Dès-lors les idées se lient, nous reconnoissons en conséquence les perceptions que nous avons eues, et nous nous reconnoissons pour le même être qui les a eues : ce qui constitue la réminiscence. L'ame réveille-t-elle ses perceptions, les conserve-t-elle, ou en rappelle-t-elle seulement les signes? c'est imagination, contemplation, mémoire; et si elle dispose elle-même de son attention, c'est réflexion. Enfin, de celle-ci naissent toutes les autres C'est proprement la réflexion qui distingue, compare, compose, décompose et analyse; puisque ce ne sont-là que différentes manières de conduire l'attention. De-là se forment, par une suite naturelle, le jugement, le raisonnement, la conception; et résulte l'entendement. Mais j'ai cru devoir considérer les différentes manières dont la réflexion s'exerce, comme autant d'opérations

distinctes, parce qu'il y a du plus ou du moins dans les effets qui en naissent. Elle fait, par exemple, quelque chose de plus en comparant des idées, lorsqu'elle s'en tient à les distinguer ; en les composant et décomposant, que lorsqu'elle se borne à les comparer telles qu'elles sont, et ainsi du reste. Il n'est pas douteux qu'on ne puisse, selon la manière dont on voudra concevoir les choses, multiplier plus ou moins les opérations de l'ame. On pourroit même les réduire à une seule, qui seroit la conscience. Mais il y a un milieu entre trop diviser et ne pas diviser assez. Afin même d'achever de mettre cette matière dans tout son jour, il faut encore passer à de nouvelles analyses.

CHAPITRE IX.

Des vices et des avantages de l'imagination.

§. 75. LE pouvoir que nous avons de réveiller nos perceptions en l'absence des objets, nous donne celui de réunir et de lier ensemble les idées les plus étrangères. Il n'est rien qui ne puisse prendre dans notre imagination une forme nouvelle. Par la liberté avec laquelle elle transporte les qualités d'un sujet dans un autre, elle rassemble dans un seul ce qui suffit à la nature pour en embellir plusieurs. Rien ne paroît d'abord plus contraire à la vérité que cette manière dont l'imagination dispose de nos idées. En effet, si nous ne nous rendons pas maîtres de cette opération, elle nous égarera infailliblement : mais elle sera un des principaux ressorts de nos connoissances, si nous savons la régler (1).

(1) Je n'ai pris jusqu'ici l'imagination que pour l'opération qui réveille les perceptions en l'absence

§. 76 Les liaisons d'idées se font dans l'imagination de deux manières: quelques fois volontairement, et d'autres fois elles ne sont que l'effet d'une impression étrangère. Celles-là sont ordinairement moins fortes, de sorte que nous pouvons les rompre plus facilement : on convient qu'elles sont d'institution. Celles-ci sont souvent si bien cimentées, qu'il nous est impossible de les détruire : on les croit volontiers naturelles. Toutes ont leurs avantages et leurs inconvéniens ; mais les dernières sont d'autant plus utiles ou dangereuses, qu'elles agissent sur les esprits avec plus de vivacité.

§. 77. Le langage est l'exemple le plus

---

des objets ; mais actuellement que je considère les effets de cette opération, je ne trouve aucun inconvénient à me rapprocher de l'usage, et je suis même obligé de le faire : c'est pourquoi je prends dans ce chapitre l'imagination pour une opération, qui, en réveillant les idées, en fait à notre gré des combinaisons toujours nouvelles. Ainsi le mot d'*imagination* aura désormais chez moi deux sens différens ; mais cela n'occasionnera aucune équivoque, parce que, par les circonstances où je l'emploierai, je déterminerai à chaque fois le sens que j'aurai particulièrement en vue.

sensible

sensibles des liaisons que nous formons volontairement. Lui seul, il fait voir quels avantages nous donne cette opération; et les précautions qu'il faut prendre pour parler avec justesse, montrent combien il est difficile de la régler. Mais me proposant de traiter bientôt de la nécessité, de l'usage, de l'origine et du progrès du langage, je ne m'arrêterai pas à exposer ici les avantages et les inconvéniens de cette partie de l'imagination. Je passe aux liaisons d'idées qui sont l'effet de quelque impression étrangère.

§. 78. J'ai dit qu'elles sont utiles et nécessaires. Il falloit, par exemple, que la vue d'un précipice, où nous sommes en danger de tomber, réveillât en nous l'idée de mort. L'attention ne peut donc manquer à la première occasion de former cette liaison; elle doit même la rendre d'autant plus forte qu'elle y est déterminée par le motif le plus pressant : la conservation de notre être.

Mallebranche a cru cette liaison naturelle ou en nous dès la naissance. « L'idée, » dit-il, d'une grande hauteur que l'on

» voit au-dessous de soi, et de laquelle on » est en danger de tomber, ou l'idée de » quelque grand corps qui est prêt à tomber » sur nous et à nous écraser, est naturelle- » ment liée avec celle qui nous représente » la mort, et avec une émotion des esprits » qui nous dispose à la fuite, et au desir » de fuir. Cette liaison ne change jamais, » parce qu'il est nécessaire qu'elle soit » toujours la même; et elle consiste dans » une disposition des fibres du cerveau » que nous avons dès notre enfance (1) ».

Il est évident que si l'expérience ne nous avoit appris que nous sommes mortels, bien loin d'avoir une idée de la mort, nous serions fort surpris à la vue de celui qui mourroit le premier. Cette idée est donc acquise, et Mallebranche se trompe pour avoir confondu ce qui est naturel, ou en nous dès la naissance, avec ce qui est commun à tous les hommes. Cette erreur est générale. On ne veut pas s'appercevoir que les mêmes sens, les mêmes opérations et les mêmes circonstances doivent produire

---

(1) Recherche de la Vér., liv. II, c. 5.

par-tout les mêmes effets (1). On veut absolument avoir recours à quelque chose d'inné, ou de naturel, qui précède l'action des sens, l'exercice des opérations de l'ame et les circonstances communes.

§. 79. Si les liaisons d'idées qui se forment en nous par des impressions étrangères, sont utiles, elles sont souvent dangereuses. Que l'éducation nous accoutume à lier l'idée de honte ou d'infamie à celle de survivre à un affront, l'idée de grandeur d'ame ou de courage à celle de s'ôter soi-même la vie, ou de l'exposer en cherchant à en priver celui de qui on a été offensé; on aura deux préjugés: l'un qui a été le point d'honneur des Romains; l'autre qui est celui d'une partie de l'Europe. Ces liaisons s'entretiennent et se fomentent plus

(1) On suppose qu'un homme fait vient de naître à côté d'un précipice, et on m'a demandé s'il est vraisemblable qu'il évite de s'y jeter. Pour moi, je le crois, non qu'il craigne la mort, car on ne peut craindre ce qu'on ne connoît point, mais parce qu'il me paroît naturel qu'il dirige ses pas du côté où ses pieds peuvent porter sur quelque chose.

ou moins avec l'âge. La force que le tempérament acquiert, les passions auxquelles on devient sujet, et l'état qu'on embrasse, en resserrent ou en coupent les nœuds.

Ces sortes de préjugés étant les premières impressions que nous ayons éprouvées, ils ne manquent pas de nous paroître des principes incontestables. Dans l'exemple que je viens d'apporter, l'erreur est sensible et la cause en est connue. Mais il n'y a peut-être personne à qui il ne soit arrivé de faire quelquefois des raisonnemens bizarres, dont on reconnoît enfin tout le ridicule, sans pouvoir comprendre comment on a pu en être la dupe un seul instant. Ils ne sont souvent que l'effet de quelque liaison singulière d'idées : cause humiliante pour notre vanité, et que pour cela nous avons tant de peine à apercevoir. Si elle agit d'une manière si secrète, qu'on juge des raisonnemens qu'elle fait faire au commun des hommes.

§. 80. En général les impressions que nous éprouvons dans différentes circonstances, nous font lier des idées que nous ne sommes plus maîtres de séparer. On ne

peut, par exemple, fréquenter les hommes, qu'on ne lie insensiblement les idées de certains tours d'esprit et de certains caractères avec les figures qui se remarquent davantage. Voilà pourquoi les personnes qui ont de la physionomie, nous plaisent ou nous déplaisent plus que les autres : car la physionomie n'est qu'un assemblage de traits auxquels nous avons lié des idées, qui ne se réveillent point sans être accompagnées d'agrément où de dégoût. Il ne faut dont pas s'étonner si nous sommes portés à juger les autres d'après leur physionomie, et si quelquefois nous sentons pour eux au premier abord de l'éloignement ou de l'inclination.

Par un effet de ces liaisons, nous nous prévenons souvent jusqu'à l'excès en faveur de certaines personnes, et nous sommes tout-à-fait injustes par rapport à d'autres. C'est que tout ce qui nous frappe dans nos amis, comme dans nos ennemis, se lie naturellement avec les sentimens agréables ou désagréables qu'ils nous font éprouver; et que, par conséquent, les défauts des uns empruntent toujours quelque agrément de

ce que nous remarquons en eux de plus aimable, ainsi que les meilleures qualités des autres nous paroissent participer à leurs vices. Par-là ces liaisons influent infiniment sur toute notre conduite. Elles entretiennent notre amour ou notre haine, fomentent notre estime ou notre mépris, excitent notre reconnoissance ou notre ressentiment, et produisent ces sympathies, ces antipathies et tous ces penchans bizarres dont on a quelquefois tant de peine à se rendre raison. Je crois avoir lu quelque part que Descartes conserva toujours du goût pour les yeux louches, parce que la première personne qu'il avoit aimée, avoit ce défaut.

§. 81. Locke a fait voir le plus grand danger des liaisons d'idées lorsqu'il a remarqué qu'elles sont l'origine de la folie. » Un homme dit-il (1), fort sage et de très-» bons sens en toute autre chose, peut être » aussi fou sur un certain article, qu'au-» cun de ceux qu'on renferme aux petites-» maisons, si, par quelque violente im-

(1) Liv. II, c. 11, §. 13, il répète à peu près la même chose, c. 13, §. 4, du même liv.

» pression qui se soit faite subitement dans
» son esprit, ou par une longue application
» à une espèce particulière de pensées,
» il arrive que des idées incompatibles
» soient jointes si fortement ensemble dans
» son esprit, qu'elles y demeurent unies ».

§. 82. Pour comprendre combien cette réflexion est juste, il suffit de remarquer que, par le physique, l'imagination et la folie ne peuvent différer que du plus au moins. Tout dépend de la vivacité et de l'abondance avec laquelle les esprits se portent au cerveau. C'est pourquoi, dans les songes, les perceptions se retracent si vivement, qu'au réveil on a quelquefois de la peine à reconnoître son erreur. Voilà certainement un moment de folie. Afin qu'on restât fou, il suffiroit de supposer que les fibres du cerveau eussent été ébranlées avec trop de violence pour pouvoir se rétablir. Le même effet peut être produit d'une manière plus lente.

§. 83. Il n'y a, je pense, personne qui, dans des momens de désœuvrement, n'imagine quelque roman dont il se fait le héros. Ces fictions, qu'on appelle des *châteaux en*

Espagne, n'occasionnent pour l'ordinaire dans le cerveau que de légères impressions, parce qu'on s'y livre peu, et qu'elles sont bientôt dissipées par des objets plus réels, dont on est obligé de s'occuper. Mais qu'il survienne quelque sujet de tristesse, qui nous fasse éviter nos meilleurs amis, et prendre en dégoût tout ce qui nous a plu; alors, livrés à tout notre chagrin, notre roman favori sera la seule idée qui pourra nous en distraire. Les esprits animaux creuseront peu-à-peu à ce château des fondemens d'autant plus profonds, que rien n'en changera le cours : nous nous endormirons en le bâtissant, nous l'habiterons en songe; et enfin, quand l'impression des esprits sera insensiblement parvenue à être la même que si nous étions en effet ce que nous avons feint, nous prendrons, à notre réveil, toutes nos chimères pour des réalités. Il se peut que la folie de cet Athénien, qui croyoit que tous les vaisseaux qui entroient dans le Pirée, étoient à lui, n'ait pas eu d'autres causes.

§. 84. Cette explication peut faire connoître combien la lecture des romans est

dangereuse pour les jeunes personnes du sexe dont le cerveau est fort tendre. Leur esprit, que l'éducation occupe ordinairement trop peu, saisit avec avidité des fictions qui flattent des passions naturelles à leur âge. Elles y trouvent des matériaux pour les plus beaux châteaux en Espagne. Elles les mettent en œuvre avec d'autant plus de plaisir que l'envie de plaire, et les galanteries qu'on leur fait sans cesse, les entretiennent dans ce goût. Alors il ne faut peut-être qu'un léger chagrin pour tourner la tête à une jeune fille, lui persuader qu'elle est Angélique, ou telle autre héroïne qui lui a plu, et lui faire prendre pour des Médors tous les hommes qui l'approchent.

§. 85. Il y a des ouvrages faits dans des vues bien différentes, qui peuvent avoir de pareils inconvéniens. Je veux parler de certains livres de dévotion écrits par des imaginations fortes et contagieuses. Ils sont capables de tourner quelquefois le cerveau d'une femme, jusqu'à lui faire croire qu'elle a des visions, qu'elle s'entretient avec les anges, ou que même elle est déjà dans le

Ciel avec eux. Il seroit bien à souhaiter que les jeunes personnes des deux sexes fussent toujours éclairées dans ces sortes de lectures par des directeurs qui connoîtroient la trempe de leur imagination.

§. 86. Des folies comme celles que je viens d'exposer, sont reconnues de tout le monde. Il y a d'autres égaremens auxquels on ne pense pas à donner le même nom; cependant tous ceux qui ont leur cause dans l'imagination, devroient être mis dans la même classe. En ne déterminant la folie que par la conséquence des erreurs, on ne sauroit fixer le point où elle commence. Il la faut donc faire consister dans une imagination qui, sans qu'on soit capable de le remarquer, associe des idées d'une manière tout-à-fait désordonnée, et influe quelquefois dans nos jugemens ou dans notre conduite. Cela étant, il est vraisemblable que personne n'en sera exempt. Le plus sage ne différera du plus fou, que parce qu'heureusement les travers de son imagination n'auront pour objet que des choses qui entrent peu dans le train ordinaire de la vie; et qui le mettent moins visiblement en

contradiction avec le reste des hommes. En effet, où est celui que quelque passion favorite n'engage pas constamment, dans de certaines rencontres, à ne se conduire que d'après l'impression forte que les choses font sur son imagination, et ne fasse retomber dans les mêmes fautes ? Observez sur-tout un homme dans ses projets de conduite ; car c'est-là l'écueil de la raison pour le grand nombre. Quelle prévention, quel aveuglement même dans celui qui a le plus d'esprit ! Que le peu de succès lui fasse reconnoître combien il a eu tort, il ne se corrigera pas. La même imagination qui l'a séduit, le séduira encore ; et vous le verrez sur le point de commettre une faute semblable à la première, que vous ne l'en convaincrez pas.

§ 87. Les impressions qui se font dans les cerveaux froids, s'y conservent longtemps. Ainsi les personnes, dont l'extérieur est posé et réfléchi, n'ont d'autre avantage, si c'en est un, que de garder constamment les mêmes travers. Par-là, leur folie, qu'on ne soupçonnoit pas au premier abord, n'en devient que plus aisée à reconnoître pour

ceux qui les observent quelque temps. Au contraire, dans les cerveaux où il y a beaucoup de feu et beaucoup d'activité, les impressions s'effacent, se renouvellent, les folies se succèdent. A l'abord, on voit bien que l'esprit d'un homme a quelque travers, mais il en change avec tant de rapidité, qu'on peut à peine le remarquer.

§. 88. Le pouvoir de l'imagination est sans bornes. Elle diminue ou même dissipe nos peines, et peut seule donner aux plaisirs l'assaisonnement qui en fait tout le prix: Mais quelquefois c'est l'ennemi le plus cruel que nous ayons : elle augmente nos maux, nous en donne que nous n'avions pas, et finit par nous porter le poignard dans le sein.

Pour rendre raison de ces effets, je dis d'abord que, les sens agissant sur l'organe de l'imagination, cet organe réagit sur les sens. On ne le peut révoquer en doute : car l'expérience fait voir une pareille réaction dans les corps les moins élastiques Je dis, en second lieu, que la réaction de cet organe est plus vive que l'action des sens; parce qu'il ne réagit pas sur eux avec la seule force que suppose la percep-

tion qu'ils ont produite, mais avec les forces réunies de toutes celles qui sont étroitement liées à cette perception, et qui, pour cette raison, n'ont pu manquer de se réveiller. Cela étant, il n'est pas difficile de comprendre les effets de l'imagination. Venons à des exemples.

La perception d'une douleur réveille dans mon imagination toutes les idées avec lesquelles elle a une liaison étroite. Je vois le danger, la frayeur me saisit, j'en suis abattu, mon corps résiste à peine, ma douleur devient plus vive, mon accablement augmente, et il se peut que, pour avoir eu l'imagination frappée, une maladie légère dans ses commencemens me conduise au tombeau.

Un plaisir que j'ai recherché retrace également toutes les idées agréables auxquelles il peut être lié. L'imagination renvoie aux sens plusieurs perceptions pour une qu'elle reçoit. Mes esprits sont dans un mouvement qui dissipe tout ce qui pourroit m'enlever aux sentimens que j'éprouve. Dans cet état, tout entier aux perceptions que je reçois par les sens, et à celles que l'imagination

reproduit, je goûte les plaisirs les plus vifs. Qu'on arrête l'action de mon imagination, je sors aussi-tôt comme d'un enchantement, j'ai sous les yeux les objets auxquels j'attribuois mon bonheur, je les cherche, et je ne les vois plus.

Par cette explication, on conçoit que les plaisirs de l'imagination sont tout aussi réels et tout aussi physiques que les autres, quoiqu'on dise communément le contraire. Je n'apporte plus qu'un exemple.

Un homme, tourmenté par la goutte, et qui ne peut se soutenir, revoit au moment qu'il s'y attendoit le moins, un fils qu'il croyoit perdu : plus de douleur. Un instant après le feu se met à sa maison : plus de foiblesse. Il est déjà hors du danger, quand on songe à le secourir. Son imagination subitement et vivement frappée, réagit sur toutes les parties de son corps, et y produit la révolution qui le sauve.

Voilà, je pense, les effet les plus étonnans de l'imagination. Je vais, dans le chapitre suivant, dire un mot des agrémens qu'elle sait prêter à la vérité.

CHAPITRE X.

Où l'Imagination puise les agrémens qu'elle donne à la vérité.

§. 89. L'IMAGINATION emprunte ses agrémens du droit qu'elle a de dérober à la nature ce qu'il y a de plus riant et de plus aimable, pour embellir le sujet qu'elle manie. Rien ne lui est étranger, tout lui devient propre, dès qu'elle en peut paroître avec plus d'éclat. C'est une abeille qui fait son trésor de tout ce qu'un parterre produit de plus belles fleurs. C'est une coquette, qui, uniquement occupée du désir de plaire, consulte plus son caprice que la raison. Toujours également complaisante, elle se prête à notre goût, à nos passions, à nos foiblesses; elle attire et persuade, l'un par son air vif et agaçant, surprend et étonne l'autre par ses manières grandes et nobles. Tantôt elle amuse par des propos rians, d'autres fois elle ravit par la hardiesse de ses saillies. Là, elle affecte la

douceur pour intéresser ; ici, la langueur et les larmes pour toucher ; et, s'il le faut, elle prendra bientôt le masque, pour exciter des ris. Bien assurée de son empire, elle exerce son caprice sur tout. Elle se plaît quelquefois à donner de la grandeur aux choses les plus communes et les plus triviales, et d'autres fois à rendre basses et ridicules les plus sérieuses et les plus sublimes. Quoiqu'elle altère tout ce qu'elle touche, elle réussit souvent, lorsqu'elle ne cherche qu'à plaire ; mais hors de là, elle ne peut qu'échouer. Son empire finit où celui de l'analyse commence.

§. 90. Elle puise non-seulement dans la nature, mais encore dans les choses les plus absurdes et les plus ridicules, pourvu que les préjugés les autorisent. Peu importe qu'elles soient fausses, si nous sommes portés à les croire véritables. L'imagination a sur-tout les agrémens en vue, mais elle n'est pas opposée à la vérité. Toutes ses fictions sont bonnes lorsqu'elles sont dans l'analogie de la nature de nos connoissances ou de nos préjugés ; mais dès qu'elle s'en écarte, elle n'enfante plus que

des idées monstrueuses et extravagantes. C'est-là, je crois, ce qui rend cette pensée de Despréaux si juste.

Rien n'est beau que le vrai ; le vrai seul est aimable.
Il doit régner par-tout, et même dans la Fable.

En effet, le vrai appartient à la Fable : non que les choses soient absolument telles qu'elle nous les représente, mais parce qu'elle les montre sous des images claires, familières, et qui, par conséquent, nous plaisent, sans nous engager dans l'erreur.

§. 91. Rien n'est beau que le vrai : cependant tout ce qui est vrai n'est pas beau. Pour y suppléer, l'imagination lui associe les idées les plus propres à l'embellir, et par cette réunion, elle forme un tout, où l'on trouve la solidité et l'agrément. La Poésie en donne une infinité d'exemples. C'est-là qu'on voit la fiction, qui seroit toujours ridicule sans le vrai, orner la vérité qui seroit souvent froide sans la fiction. Ce mélange plaît toujours pourvu que les ornemens soient choisis, avec discernement et répandus avec sagesse. L'imagination est à la vérité ce qu'est la parure à une

belle personne : elle doit lui prêter tous ses secours, pour la faire paroître avec les avantages dont elle est susceptible.

Je ne m'arrêterai pas davantage sur cette partie de l'imagination; ce seroit le sujet d'un ouvrage à part : il suffit pour mon plan de n'avoir pas oublié d'en parler.

CHAPITRE XI.

De la Raison, de l'Esprit, et de ses différentes espèces.

§. 92. De toutes les opérations que nous avons décrites, il en résulte une qui, pour ainsi dire, couronne l'entendement : c'est la raison. Quelque idée qu'on s'en fasse, tout le monde convient que ce n'est que par elle qu'on peut se conduire sagement dans les affaires civiles, et faire des progrès dans la recherche de la vérité. Il en faut conclure qu'elle n'est autre chose que la connoissance de la manière dont nous devons régler les opérations de notre ame.

§. 93. Je ne crois pas, en m'expliquant de la sorte, m'écarter de l'usage : je ne fais que déterminer une notion qui ne m'a paru nulle part assez exacte. Je préviens même toutes les invectives qu'on ne dit contre la raison, que pour l'avoir prise dans un sens trop vague. Dira-t-on que la nature nous a fait un présent digne d'une marâtre,

lorsqu'elle nous a donné les moyens de diriger sagement les opérations de notre ame? Une pareille pensée pourroit-elle tomber dans l'esprit? Dira-t-on que, quand l'ame ne seroit pas douée de toutes les opérations dont nous avons parlé, elle n'en seroit que plus heureuse, parce qu'elles sont la source de ses peines par l'abus qu'elle en fait? Que ne reprochons-nous donc à la nature de nous avoir donné une bouche, des bras et d'autres organes, qui sont souvent les instrumens de notre propre malheur? Peut-être que nous voudrions n'avoir de vie qu'autant qu'il en faut pour sentir que nous existons, et que nous abandonnerions volontiers toutes les opérations qui nous mettent si fort au-dessus des bêtes, pour n'avoir que leur instinct.

§. 94. Mais, dira-t-on, quel est l'usage que nous devons faire des opérations de l'ame? Avec quels efforts, et avec combien peu de succès n'en a-t-on pas fait la recherche? Peut-on se flatter d'y réussir mieux aujourd'hui? Je réponds qu'il faut donc nous plaindre de n'avoir pas reçu la raison en partage. Mais plutôt n'outrons

rien. Etudions bien les opérations de l'ame, connoissons toute leur étendue, sans nous en cacher la foiblesse, distinguons-les exactement, démêlons-en les ressorts, montrons-en les avantages et les abus, voyons quels secours elles se prêtent mutuellement; enfin, ne les appliquons qu'aux objets qui sont à notre portée, et je promets que nous apprendrons l'usage que nous en devons faire. Nous reconnoîtrons qu'ils nous est tombé en partage autant de raison que notre état le demandoit; et que si celui de qui nous tenons tout ce que nous sommes ne prodigue pas ses faveurs, il sait les dispenser avec sagesse.

§. 95. Il y a trois opérations qu'il est à propos de rapprocher pour en faire mieux sentir la différence. Ce sont l'instinct, la folie et la raison. L'instinct n'est qu'une imagination dont l'exercice n'est point du tout à nos ordres, mais qui, par sa vivacité, concourt parfaitement à la conservation de notre être. Il exclut la mémoire, la réflexion et les autres opérations de l'ame. La folie admet au contraire l'exercice de toutes les opérations; mais c'est une ima-

gination déréglée qui les dirige. Enfin la raison résulte de toutes les opérations de l'ame bien conduite. Si Pope avoit su se faire des idées de ces choses, il n'auroit pas autant déclamé contre la raison, et encore moins conclu :

En vain de la raison tu vantes l'excellence.
Doit-elle sur l'instinct avoir la préférence?
Entre ces facultés quelle comparaison!
Dieu dirige l'instinct, et l'homme la raison.

§. 96. Il est, au reste, bien aisé d'expliquer ici la distinction qu'on fait entre *être au-dessus de la raison, selon la raison et contre la raison*. Toute vérité qui renferme quelques opérations de l'ame, parce qu'elles n'ont pu entrer par les sens, ni être tirées des sensations, est au-dessus de la raison. Une vérité qui ne renferme que des idées sur lesquelles notre esprit peut opérer, est selon la raison. Enfin, cette proposition qui en contredit une qui résulte des opérations de l'ame bien conduite, est contre la raison.

§. 97. On a pù facilement remarquer que, dans la notion de la raison, et dans les nouveaux détails que j'ai donnés sur

l'imagination (1), il n'entre d'autres idées que celles des opérations qui ont été le sujet des huit premiers chapitres de cette section. Il étoit cependant à propos de considérer ces choses à part, soit pour se conformer à l'usage, soit pour marquer plus exactement les différens objets des opérations de l'entendement. Je crois même devoir suivre encore l'usage, lorsqu'il distingue le bons sens, l'esprit, l'intelligence, la pénétration, la profondeur, le discernement, le jugement, la sagacité, le goût, l'invention, le talent, le génie et l'enthousiasme; il me suffira cependant de ne dire qu'un mot sur toutes ces choses.

§. 98. Le bons sens et l'intelligence ne font que concevoir ou imaginer, et ne diffèrent que par la nature de l'objet dont on s'occupe. Comprendre, par exemple, que deux et deux font quatre, ou comprendre tout un cours de mathématiques, c'est également concevoir; mais avec cette différence que l'un s'appelle bons sens, et l'autre intelligence. De même, pour

(1) Chapitre précédent.

imaginer des choses communes et qui tombent tous les jours sous les yeux, il ne faut que du bon sens; mais, pour imaginer des choses neuves, sur-tout si elles sont de quelqu'étendue, il faut de l'intelligence. L'objet du bon sens ne paroît donc se rencontrer que dans ce qui est facile et ordinaire, et c'est à l'intelligence à faire concevoir ou imaginer des choses plus composées et plus neuves.

§. 99. Faute d'une bonne méthode pour analyser nos idées, nous nous contentons souvent de nous entendre à-peu-près. On en voit l'exemple dans le mot *esprit*, auquel on attache communément une notion bien vague, quoiqu'il soit dans la bouche de tout le monde. Quelle qu'en soit la signification, elle ne sauroit s'étendre au-delà des opérations dont j'ai donné l'analyse; mais selon qu'on prend ces opérations à part, qu'on en réunit plusieurs, ou qu'on les considère toutes ensemble, on se forme différentes notions, auxquelles on donne communément le nom d'*esprit*. Il faut cependant y mettre pour condition que nous les conduisions d'une manière supérieure,

supérieure, et qui montre l'activité de l'entendement. Celles où l'ame dispose à peine d'elle-même, ne méritent pas ce nom. Ainsi la mémoire et les opérations qui la précèdent, ne constituent pas l'esprit. Si, même l'activité de l'ame n'a pour objet que des choses communes, ce n'est encore que bon sens, comme je l'ai dit. L'esprit vient immédiatement après, et se trouveroit à son plus haut période dans un homme qui, en toute occasion, sauroit parfaitement bien conduire toutes les opérations de son entendement, et s'en serviroit avec toute la facilité possible. C'est une notion dont on ne trouvera jamais le modèle; mais il faut le supposer, afin d'avoir un point fixe, d'où l'on puisse, par divers endroits, s'éloigner plus ou moins, et se faire, par ce moyen, quelque idée des espèces inférieures. Je me borne à celles auxquelles on a donné des noms.

§. 100. La pénétration suppose qu'on est capable d'assez d'attention, de réflexion et d'analyse, pour percer jusques dans l'intérieur des choses; et la profondeur, qu'on les creuse au point d'en développer tous les

ressorts, et qu'on voit d'où elles viennent, ce qu'elles sont, et ce qu'elles deviendront.

§. 101. Le discernement et le jugement comparent les choses, en font la différence, et apprécient exactement la valeur des unes aux autres : mais le premier se dit plus particulièrement de celles qui regardent la spéculation, et le second, de celles qui concernent la pratique. Il faut du discernement dans les recherches philosophiques, et du jugement dans la conduite de la vie.

§. 102. La sagacité n'est que l'adresse avec laquelle on sait se retourner pour saisir son objet plus facilement, ou pour le faire mieux comprendre aux autres ; ce qui ne se fait que par l'imagination jointe à la réflexion et à l'analyse.

§. 103. Le goût est une manière de sentir si heureuse qu'on aperçoit le prix des choses sans le secours de la réflexion, ou plutôt sans se servir d'aucune règle pour en juger. Il est l'effet d'une imagination qui, ayant été exercée de bonne heure sur des objets choisis, les conserve toujours présens, et s'en fait naturellement des modèles de comparaison. C'est pourquoi le

bon goût est ordinairement le partage des gens du monde.

§. 104. Nous ne créons pas proprement des idées, nous ne faisons que combiner, par des compositions et des décompositions, celles que nous recevons par les sens. L'invention consiste à savoir faire des combinaisons neuves. Il y en a de deux espèces : le talent et le génie.

Celui-là combine les idées d'un art ou d'une science connue d'une manière propre à produire les effets qu'on en doit naturellement attendre. Il demande tantôt plus d'imagination, tantôt plus d'analyse. Celui-ci ajoute au talent l'idée d'esprit, en quelque sorte, créateur. Il invente de nouveaux arts, ou, dans le même art, de nouveaux genres égaux, et quelquefois même supérieurs à ceux qui étoient déjà connus. Il envisage des choses sous des points de vue qui ne sont qu'à lui ; donne naissance à une science nouvelle, ou se fraie, dans celles qu'on cultive, une route à des vérités auxquelles on n'espéroit pas de pouvoir arriver. Il répand sur celles qu'on connoissoit avant lui, une clarté et une facilité dont on ne les jugeoit pas

susceptibles. Un homme à talent a un caractère qui peut appartenir à d'autres: il est égalé, et même quelquefois surpassé. Un homme de génie a un caractère original, il est inimitable. Aussi les grands écrivains qui le suivent, hasardent rarement de s'essayer dans le genre où il a réussi. Corneille, Molière et Quinault, n'ont point eu d'imitateurs. Nous avons des modernes qui vraisemblablement n'en auront pas davantage.

On qualifie le génie d'étendu et de vaste. Comme étendu, il fait de grands progrès dans un genre: comme vaste, il réunit tant de genres, et à un tel degré, qu'on a en quelque sorte de la peine à imaginer qu'il ait des bornes.

§. 105. On ne peut analyser l'enthousiasme quand on l'éprouve, puisqu'alors on n'est pas maître de sa réflexion: mais comment l'analyser quand on ne l'éprouve plus? C'est en considérant les effets qu'il a produits. Dans cette occasion la connoissance des effets doit conduire à la connoissance de leur cause, et cette cause ne peut être que quelqu'une des opérations dont nous avons déjà fait l'analyse.

Quand les passions nous donnent de violentes secousses, en sorte qu'elles nous enlèvent l'usage de la réflexion, nous éprouvons mille sentimens divers. C'est que l'imagination plus ou moins excitée, selon que les passions sont plus ou moins vives, réveille avec plus ou moins de force les sentimens qui ont quelque rapport, et, par conséquent, quelque liaison avec l'état où nous sommes.

Supposons deux hommes dans les mêmes circonstances, et éprouvant les mêmes passions, mais dans un inégal degré de force. D'un côté, prenons pour exemple le vieil Horace, tel qu'il est dépeint dans Corneille, avec cette ame romaine qui lui feroit sacrifier ses propres enfans au salut de la république. L'impression qu'il reçoit, quand il apprend la fuite de son fils, est un assemblage confus de tous les sentimens que peuvent produire l'amour de la patrie et celui de la gloire, portés au plus haut point; jusques-là qu'il ne doit pas regretter la perte de deux de ses fils, et qu'il doit souhaiter que le troisième eût également perdu la vie. Voilà les sentimens dont il

est agité : mais les exprimera-t-il dans tout leur détail ? Non : ce n'est pas le langage des grandes passions. Il ne se contentera pas non plus d'en faire connoître un des moins vifs. Il préférera naturellement celui qui agit en lui avec le plus de violence, et il s'y arrêtera, parce que, par la liaison qu'il a avec les autres, il les renferme suffisamment. Or, quel est ce sentiment ? C'est de souhaiter que son fils fût mort, car un pareil desir, ou, n'entre point dans l'ame d'un père ; ou quand il y entre, il doit seul en quelque sorte la remplir. C'est pourquoi, lorsqu'on lui demande ce que son fils pouvoit faire contre trois, il doit répondre : *qu'il mourût*.

Supposons, d'un autre côté, un Romain qui, quoique sensible à la gloire de sa famille et au salut de la république, eût néanmoins éprouvé des passions beaucoup plus foibles que le vieil Horace ; il me paroît qu'il auroit presque conservé tout son sang-froid. Les sentimens produits en lui par l'honneur et par l'amour de la patrie, l'auroient affecté plus foiblement, et chacun à-peu-près dans un égal degré. Cet homme

n'auroit pas été porté à exprimer l'un plutôt que l'autre ; ainsi il auroit été naturel qu'il les eût fait connoître dans tout leur detail. Il auroit dit combien il souffroit de voir la ruine de la république, et la honte dont son fils venoit de se couvrir ; il auroit défendu qu'il osât jamais se présenter devant lui ; et au lieu d'en souhaiter la mort, il auroit seulement jugé qu'il eût mieux valu pour lui avoir le sort de ses frères.

Quoi qu'on entende par *enthousiasme*, il suffit de savoir qu'il est opposé au sang-froid, pour remarquer que ce n'est que dans l'enthousiasme qu'on peut se mettre à la place du vieil Horace de Corneille : il n'en est pas de même pour se mettre à la place de l'homme que j'ai imaginé. Voyons encore un exemple.

Si Moïse, ayant à parler de la création de la lumière, avoit été moins pénétré de la grandeur de Dieu, il se seroit étendu davantage à montrer la puissance de cet être suprême. D'un côté, il n'auroit rien négligé pour exalter l'excellence de la lumière ; et de l'autre, il auroit représenté

les ténèbres comme un chaos où toute la nature étoit ensevelie; mais, pour entrer dans ces détails, il étoit trop rempli des sentimens que peut produire la vue de la supériorité du premier être et de la dépendance des créatures. Ainsi les idées de commandement et d'obéissance étant liées à celles de supériorité et de dépendance, elles n'ont pu manquer de se réveiller dans son ame; et il a dû s'y arrêter, comme étant suffisantes pour exprimer toutes les autres. Il se borne donc à dire : *Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut.* Par le nombre et par la beauté des idées que ces expressions abrégées réveillent en même-temps, elles ont l'avantage de frapper l'ame d'une manière admirable, et sont, pour cette raison, ce qu'on nomme *sublime.*

En conséquence de ces analyses, voici la notion que je me fais de l'enthousiasme : c'est l'état d'un homme qui, considérant avec effort les circonstances où il se place, est vivement remué par tous les sentimens qu'elles doivent produire, et qui, pour exprimer ce qu'il éprouve, choisit naturellement parmi ces sentimens celui qui

est le plus vif et qui seul équivaut aux autres, par l'étroite liaison qu'il a avec eux. Si cet état n'est que passager, il donne lieu à un trait; et s'il dure quelque temps, il peut produire une pièce entière. En conservant son sang-froid, on pourroit imiter l'enthousiasme, si l'on s'étoit fait l'habitude d'analyser les beaux morceaux que les poëtes lui doivent; mais la copie seroit-elle toujours égale à l'original?

§. 106. L'esprit est proprement l'instrument avec lequel on acquiert les idées qui s'éloignent des plus communes: c'est pourquoi nos idées sont d'une nature bien différente, selon le genre des opérations qui constituent plus particulièrement l'esprit de chaque homme. Les effets ne peuvent pas être les mêmes dans celui où vous supposerez plus d'analyse avec moins d'imagination, et dans celui où vous supposerez plus d'imagination avec moins d'analyse. L'imagination seule est susceptible d'une grande variété, et suffit pour faire des esprits de bien des espèces. Nous avons des modèles de chacune dans nos écritures; mais toutes n'ont pas des noms.

D'ailleurs, pour considérer l'esprit dans tous ses effets, ce n'est pas assez d'avoir donné l'analyse des opérations de l'entendement, il faudroit encore avoir fait celle des passions et avoir remarqué comment toutes ces choses se combinent et se confondent en une seule cause. L'influence des passions est si grande, que souvent sans elle l'entendement n'auroit presque point d'exercice, et que, pour avoir de l'esprit, il ne manque quelquefois à un homme que des passions. Elles sont même absolument nécessaires pour certains talens. Mais une analyse des passions appartiendroit plutôt à un ouvrage où l'on traiteroit des progrès de nos connoissances, qu'à celui où il ne s'agit que de leur origine.

§. 107. Le principal avantage qui résulte de la manière dont j'ai envisagé les opérations de l'ame, c'est qu'on voit évidemment comment le bon sens, l'esprit, la raison et leurs contraires naissent également d'un même principe, qui est la liaison des idées les unes avec les autres; que, remontant encore plus haut, on voit que cette liaison est produite par l'usage

des signes. Voilà le principe. Je vais finir par une récapitulation de ce qui a été dit.

On est capable de plus de réflexion à proportion qu'on a plus de raison. Cette dernière faculté produit donc la réflexion. D'un côté, la réflexion nous rend maîtres de notre attention; elle engendre donc l'attention : d'un autre côté, elle nous fait lier nos idées : elle occasionne donc la mémoire. De là naît l'analyse, d'où se forme la réminiscence, ce qui donne lieu à l'imagination (je prends ici ce mot dans le sens que je lui ai donné).

C'est par le moyen de la réflexion que l'imagination devient à notre pouvoir, et nous n'avons à notre disposition l'exercice de la mémoire que long-temps après que nous sommes maîtres de celui de notre imagination; et ces deux opérations produisent la conception.

L'entendement diffère de l'imagination, comme l'opération qui constiste à concevoir diffère de l'analyse. Quant aux opérations qui consistent à distinguer, comparer, composer, décomposer, juger, raisonner, elles naissent les unes des autres, et

sont les effets immédiats de l'imagination et de la mémoire. Telle est la génération des opérations de l'ame.

Il est important de bien saisir toutes ces choses, et de remarquer sur-tout les opérations qui forment l'entendement (on sait que je ne prends pas ce mot dans le sens des autres), et le distinguer de celles qu'il produit. C'est sur cette différence que portera toute la suite de cet ouvrage : elle en est le fondement. Tout y sera confondu pour ceux qui ne la saisiront pas.

SECTION TROISIÈME.

Des idées simples et des idées complexes.

§. 1. J'APPELLE idée complexe la réunion ou la collection de plusieurs perceptions; et idée simple, une perception considérée toute seule.

« Bien que les qualités qui frappent nos » sens, dit Locke (1), soient si fort unies » et si bien mêlées ensemble dans les » choses mêmes, qu'il n'y ait aucune séparation » ou distance entre elles; il est certain » néanmoins que les idées que ces diverses » qualités produisent dans l'ame, y entrent » par les sens d'une manière simple et » sans nul mélange. Car, quoique la vue » et l'attouchement excitent souvent, dans » le même temps, différentes idées par le » même objet, comme lorsqu'on voit le » mouvement et la couleur tout-à-la-fois,

(1) Liv. II, c. 2, §. 1.

» et que la main sent la mollesse, et la » chaleur d'un morceau de cire, cependant les idées simples qui sont ainsi » réunies dans le même sujet, sont aussi » parfaitement distinctes que celles qui » entrent dans l'esprit par divers sens. Par » exemple, la froideur et la dureté qu'on » sent dans un morceau de glace, sont » des idées aussi distinctes dans l'ame que » l'odeur et la blancheur d'une fleur de » lys, ou que l'odeur du sucre et l'odeur » d'une rose; et rien n'est plus évident, à un » homme, que la perception claire et » distincte qu'il a de ces idées simples, » dont chacune, prise à part, est exempte » de toute composition, et ne produit, » par conséquent, dans l'ame qu'une con» ception entièrement uniforme, qui ne « peut être distinguée en différentes idées. »

Quoique nos perceptions soient susceptibles de plus ou de moins de vivacité, on auroit tort de s'imaginer que chacune soit composée de plusieurs autres. Fondez ensemble des couleurs, qui ne diffèrent que parce qu'elles ne sont pas également vives, elles ne produiront qu'une seule perception.

Il est vrai qu'on regarde comme différens degrés d'une même perception toutes celles qui ont des rapports moins éloignés. Mais c'est que faute d'avoir autant de noms que de perceptions, on a été obligé de rappeler celles-ci à certaines classes. Prises à part, il n'y en a point qui ne soit simple. Comment décomposer, par exemple, celle qu'occasionne la blancheur de la neige? Y distinguera-t-on plusieurs autres blancheurs dont elle se soit formée ?

§. 2. Toutes les opérations de l'ame, considérées dans leur origine, sont également simples, car chacune n'est alors qu'une perception. Mais ensuite elles se combinent pour agir de concert, et forment des opérations composées. Cela paroît sensiblement dans ce qu'on appelle *pénétration*, *discernement*, *sagacité*, etc.

§. 3. Outre les idées qui sont réellement simples, on regarde souvent comme telle une collection de plusieurs perceptions, lorsqu'on la rapporte à une collection plus grande dont elle fait partie. Il n'y a même point de notion, quelque composée qu'elle

soit, qu'on ne puisse considérer comme simple, en lui attachant l'idée de l'unité.

§. 4. Parmi les idées complexes, les unes sont composées de perceptions différentes; telle est celle d'un corps : les autres le sont de perceptions uniformes, ou plutôt elles ne sont qu'une même perception répétée plusieurs fois. Tantôt le nombre n'en est point déterminé; telle est l'idée abstraite de l'étendue : tantôt il est déterminé; le pied, par exemple, est la perception d'un pouce pris douze fois.

§. 5. Quant aux notions qui se forment de perceptions différentes, il y en a de deux sortes : celles des substances et celles qui se composent des idées simples qu'on rapporte aux différentes actions des hommes. Afin que les premières soient utiles, il faut qu'elles soient faites sur le modèle des substances, et qu'elles ne représentent que les propriétés qui y sont renfermées. Dans les autres, on se conduit tout différemment. Souvent il est important de les former avant d'en avoir vu des exemples; et d'ailleurs ces exemples n'auroient ordinairement rien

d'assez fixe pour nous servir de règle. Une notion de la vertu ou de la justice, formée de la sorte, varieroit selon que les cas particuliers admettroient ou rejetteroient certaines circonstances; et la confusion iroit à un tel point qu'on ne discerneroit plus le juste de l'injuste : erreur de bien des philosophes. Il ne nous reste donc qu'à rassembler à notre choix plusieurs idées simples, et qu'à prendre ces collections une fois déterminées pour le modèle d'après lequel nous devons juger des choses. Telles sont les idées attachées à ces mots : *gloire*, *honneur*, *courage*. Je les apellerai *idées archétypes* : terme que les métaphysiciens modernes ont assez mis en usage.

§. 6. Puisque les idées simples ne sont que nos propres perceptions, le seul moyen de les connoître, c'est de réfléchir sur ce qu'on éprouve à la vue des objets.

§. 7. Il en est de même de ces idées complexes qui ne sont qu'une répétition indéterminée d'une même perception. Il suffit, par exemple, pour avoir l'idée abstraite de l'étendue, d'en considérer la perception, sans en considérer aucune

partie déterminée comme répétée un certain nombre de fois.

§. 8. N'ayant à envisager les idées que par rapport à la manière dont elles viennent à notre connoissance, je ne ſerai de ces deux espèces qu'une seule classe. Ainsi, quand je parlerai des idées complexes, il ſaudra m'entendre de celles qui sont formées de perceptions différentes, ou d'une même perception répétée d'une manière déterminée.

§. 9. On ne peut bien connoître les idées complexes, prises dans le sens auquel je viens de les restreindre qu'en les analysant; c'est-à-dire, qu'il faut les réduire aux idées simples dont elles ont été composées, et suivre le progrès de leur génération. C'est ainsi que nous nous sommes formé la notion de l'entendement. Jusqu'ici aucun philosophe n'a su que cette méthode pût être pratiquée en métaphysique. Les moyens dont ils se sont servis pour y suppléer, n'ont fait qu'augmenter la confuſion, et multiplier les disputes.

§. 10. De là ont peut conclure l'inutilité des définitions où l'on veut expliquer les

propriétés des choses par un genre et par une différence. 1°. L'usage en est impossible, Locke l'a fait voir (1), et il est assez singulier qu'il soit le premier qui l'ait remarqué. Les philosophes qui sont venus avant lui, ne sachant pas discerner les idées qu'il falloit définir de celles qui ne devoient pas l'être, qu'on juge de la confusion qui se trouve dans leurs écrits. Les Cartésiens n'ignoroient pas qu'il y a des idées plus claires que toutes les définitions qu'on en peut donner, mais ils n'en savoient pas la raison, quelque facile qu'elle paroisse à apercevoir. Ainsi ils font bien des efforts pour définir des idées fort simples, tandis qu'ils jugent inutile d'en définir de fort composées. Cela fait voir combien, en philosophie, le plus petit pas est difficile à faire.

En second lieu, les définitions sont peu propres à donner une notion exacte des choses un peu composées. Les meilleures ne valent pas même une analyse imparfaite.

---

(1) Liv. III, chap. 4.

C'est qu'il y entre toujours quelque chose de gratuit, ou du moins on n'a point de règles pour s'assurer du contraire. Dans l'analyse, on est obligé de suivre la génération même de la chose. Ainsi quand elle sera bien faite, elle réunira infailliblement les suffrages, et par-là terminera les disputes.

§. 11. Quoique les géomètres aient connu cette méthode, ils ne sont pas exempts de reproches. Il leur arrive quelquefois de ne pas saisir la vraie génération des choses, et cela dans des occasions, où il n'étoit pas difficile de le faire. On en voit la preuve dès l'entrée de la géométrie. Après avoir dit que le point est *ce qui se termine soi-même de toutes parts, ce qui n'a d'autres bornes que soi-même*, ou *ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur*, ils le font mouvoir pour engendrer la ligne. Ils font ensuite mouvoir la ligne pour engendrer la surface, et la surface, pour engendrer le solide.

Je remarque d'abord qu'ils tombent ici dans le défaut des autres philosophes, c'est

de vouloir définir une chose fort simple : défaut qui est une des suites de la synthèse qu'ils ont si fort à cœur, et qui demande qu'on définisse tout.

En second lieu, le mot de *borne* dit si nécessairement relation à une chose étendue, qu'il n'est pas possible d'imaginer une chose qui se termine de toutes parts, ou qui n'a d'autres bornes que soi-même. La privation de toute longueur, largeur et profondeur, n'est pas non plus une notion assez facile pour être présentée la première.

En troisième lieu, on ne sauroit se représenter le mouvement d'un point sans étendue, et encore moins la trace qu'on suppose qu'il laisse après lui pour produire la ligne. Quant à la ligne, on peut bien la concevoir en mouvement selon la détermination de sa longueur, mais non pas selon la détermination qui devroit produire la surface ; car alors elle est dans le même cas que le point. On en peut dire autant de la surface mue pour engendrer le solide.

§. 12. On voit bien que les Géomètres ont eu pour objet, de se conformer à la

génération des choses ou à celle des idées: mais ils n'y ont pas réussi.

On ne peut avoir l'usage des sens qu'on n'ait aussi-tôt l'idée de l'étendue avec ses dimensions. Celle du solide est donc une des premières qu'ils transmettent. Or prenez un solide, et considérez-en une extrémité, sans penser à sa profondeur, vous aurez l'idée d'une surface, ou d'une étendue en longueur et largeur sans profondeur. Car votre réflexion n'est l'idée que de la chose dont elle s'occupe.

Prenez ensuite cette surface, et pensez à sa longueur sans penser à sa largeur, vous aurez l'idée d'une ligne, ou d'une étendue en longueur sans largeur et sans profondeur.

Enfin, réfléchissez sur une extrémité de cette ligne, sans faire attention à sa longueur; et vous vous ferez l'idée d'un point, ou de ce qu'on prend en géométrie pour ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

Par cette voie, vous vous formerez, sans effort, les idées de point, de ligne, et de surface. On voit que tout dépend d'étudier l'expérience, afin d'expliquer la généra-

tion des idées dans le même ordre dans lequel elles se sont formées. Cette méthode est sur-tout indispensable, quand il s'agit des notions abstraites : c'est le seul moyen de les expliquer avec netteté.

§. 13. On peut remarquer deux différences essentielles entre les idées simples et les idées complexes. 1°. L'esprit est purement passif dans la production des premières ; il ne pourroit pas se donner l'idée d'une couleur qu'il n'a jamais vue : il est au contraire actif dans la génération des dernières. C'est lui qui en réunit les idées simples, d'après des modèles, ou à son choix : en un mot, elles ne sont que l'ouvrage d'une expérience réfléchie. Je les appellerai plus particulièrement *notions*. 2°. Nous n'avons point de mesure pour connoître l'excès d'une idée simple sur une autre, ce qui provient de ce qu'on ne peut les diviser. Il n'en est pas de même des idées complexes : on connoît, avec la dernière précision, la différence de deux nombres, parce que l'unité, qui en est la mesure commune, est toujours égale. On peut encore compter les idées simples des notions

complexes qui, ayant été formées de perceptions différentes, n'ont pas une mesure aussi exacte que l'unité. S'il y a des rapports qu'on ne sauroit apprécier, ce sont uniquement ceux des idées simples. Par exemple, on connoît exactement quelles idées on a attaché de plus au mot *or* qu'à celui de *tombac;* mais on ne peut pas mesurer la différence de la couleur de ces métaux, parce que la perception en est simple et indivisible.

§. 14. Les idées simples et les idées complexes conviennent en ce qu'on peut également les considérer comme absolues et comme relatives. Elles sont absolues quand on s'y arrête et qu'on en fait l'objet de sa réflexion, sans les rapporter à d'autres; mais quand on les considère comme subordonnées les unes aux autres, on les nomme relations.

§. 15. Les notions archétypes ont deux avantages : le premier c'est d'être complettes ; ce sont des modèles fixes dont l'esprit peut acquérir une connoissance si parfaite, qu'il ne lui en restera plus rien à découvrir. Cela est évident, puisque ces notions

notions ne peuvent renfermer d'autres idées simples que celles que l'esprit a lui-même rassemblées. Le second avantage est une suite du premier ; il consiste en ce que tous les rapports qui sont entre elles, peuvent être aperçus : car, connoissant toutes les idées simples dont elles sont formées, nous en pouvons faire toutes les analyses possibles.

Mais les notions des substances n'ont pas les mêmes avantages. Elles sont nécessairement incomplettes, parce que nous les rapportons à des modèles, où nous pouvons tous les jours découvrir de nouvelles propriétés. Par conséquent, nous ne saurions connoître tous les rapports qui sont entre deux substances. S'il est louable de chercher, par l'expérience, à augmenter de plus en plus notre connoissance à cet égard, il est ridicule de se flatter qu'on puisse un jour la rendre parfaite.

Cependant il faut prendre garde qu'elle n'est pas obscure et confuse, comme on se l'imagine ; elle n'est que bornée. Il dépend de nous de parler des substances dans la dernière exactitude, pourvu que nous ne

comprenions dans nos idées et dans nos expressions, que ce qu'une observation constante nous apprend.

§. 16. Les mots synonimes de *penser*, *opération*, *perception*, *sensation*, *conscience*, *idée*, *notion*, sont d'un si grand usage en métaphysique, qu'il est essentiel d'en remarquer la différence. J'appelle *pensée* tout ce que l'ame éprouve, soit par des impressions étrangères, soit par l'usage qu'elle fait de sa réflexion : *opération*, la pensée en tant qu'elle est propre à produire quelque changement dans l'ame, et, par ce moyen, à l'éclairer et la guider : *perception*, l'impression qui se produit en nous à la présence des objets : *sensation*, cette même impression en tant qu'elle vient par les sens : *conscience*, la connoissance qu'on en prend : *idée*, la connoissance qu'on en prend comme image, *notion*, toute idée qui est notre propre ouvrage : voilà le sens dans lequel je me sers de ces mots. On ne peut prendre indifféremment l'un pour l'autre, qu'autant qu'on n'a besoin que de l'idée principale qu'ils signifient. On peut appeler les idées simples

indifféremment perceptions ou idées ; mais on ne doit pas les appeler notions, parce qu'elles ne sont pas l'ouvrage de l'esprit. On ne doit pas dire la *notion du blanc*, mais la *perception du blanc*. Les notions, à leur tour, peuvent être considérées comme images : on peut, par conséquent, leur donner le nom d'*idées*, mais jamais celui de perception. Ce seroit faire entendre qu'elles ne sont pas notre ouvrage. On peut dire la *notion de la hardiesse*, et non la *perception de la hardiesse* : ou, si l'on veut faire usage de ce terme, il faut dire les *perceptions qui composent la notion de la hardiesse*. En un mot, comme nous n'avons conscience des impressions qui se passent dans l'ame, que comme de quelque chose de simple et d'indivisible, le nom de *perception* doit être consacré aux idées simples, ou du moins à celles qu'on regarde comme telles, par rapport à des notions plus composées.

J'ai encore une remarque à faire sur les mots d'*idée* et de *notion* : c'est que le premier signifiant une perception considérée comme image ; et le second une idée

que l'esprit a lui-même formée, les idées et les notions ne peuvent appartenir qu'aux êtres qui sont capables de réflexion. Quant aux autres, tels que les bêtes, ils n'ont que des sensations et des perceptions ; ce qui n'est pour eux qu'une perception, devient idée à notre égard, par la réflexion que nous faisons que cette perception représente quelque chose.

SECTION QUATRIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

De l'opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées.

CETTE opération résulte de l'imagination qui présente à l'esprit des signes dont on n'avoit point encore l'usage, et de l'attention qui les lie avec les idées. Elle est une des plus essentielles dans la recherche de la vérité; cependant elle est des moins connues. J'ai déjà fait voir quel est l'usage et la nécessité des signes pour l'exercice des opérations de l'ame. Je vais démontrer la même chose en les considérant par rapport aux différentes espèces d'idées : c'est une vérité qu'on ne sauroit présenter sous trop de faces différentes.

§. 1. L'arithmétique fournit un exemple bien sensible de la nécessité des signes. Si, après avoir donné un nom à l'unité, nous

n'en imaginions pas successivement pour toutes les idées que nous formons par la multiplication de cette première, il nous seroit impossible de faire aucun progrès dans la connoissance des nombres. Nous ne discernons différentes collections que parce que nous avons des chiffres qui sont eux-mêmes fort distincts. Otons ces chiffres, ôtons tous les signes en usage, et nous nous appercevrons qu'il nous est impossible d'en conserver les idées. Peut-on seulement se faire la notion du plus petit nombre, si l'on ne considère pas plusieurs objets dont chacun soit comme le signe auquel on attache l'unité ? Pour moi, je n'apperçois les nombres *deux* ou *trois*, qu'autant que je me représente deux ou trois objets différens. Si je passe au nombre *quatre*, je suis obligé, pour plus de facilité, d'imaginer deux objets d'un côté et deux de l'autre : à celui de *six*, je ne puis me dispenser de les distribuer deux à deux, ou trois à trois; et si je veux aller plus loin, il me faudra bientôt, considérer plusieurs unités comme une seule, et les réunir pour cet effet à un seul objet.

§. 2. Locke(1), parle de quelques Américains qui n'avoient point d'idées du nombre mille, parce qu'en effet ils n'avoient imaginé des noms que pour compter jusqu'à vingt. J'ajoute qu'ils auroient eu quelque difficulté à s'en faire du nombre vingt-un. En voici la raison.

Par la nature de notre calcul, il suffit d'avoir des idées des premiers nombres pour être en état de s'en faire de tous ceux qu'on peut déterminer. C'est que les premiers signes étant donnés, nous avons des règles pour en inventer d'autres. Ceux qui ignoreroient cette méthode, au point d'être obligés d'attacher chaque collection à des signes qui n'auroient point d'analogie entre eux, n'auroient aucun secours pour se guider dans l'invention des signes. Ils n'auroient donc pas la même facilité que nous pour se faire de nouvelles idées. Tel étoit vraisemblablement le cas de ces Américains. Ainsi, non-seulement ils n'avoient point d'idée du nombre mille, mais même il

(1) L. II, c. 16, §. 6. Il dit qu'il s'est entretenu avec eux.

ne leur étoit pas aisé de s'en faire immédiatement au-dessus de vingt. (1)

§. 3. Le progrès de nos connoissances dans les nombres, vient donc uniquement de l'exactitude avec laquelle nous avons ajouté l'unité à elle-même, en donnant à chaque progression un nom qui la fait distinguer de celle qui la suit. Je sais que cent est supérieur d'une unité à quatre-vingt-dix-neuf, et inférieur d'une unité à cent-un, parce que je me souviens que ce sont là trois signes que j'ai choisis pour désigner trois nombres qui se suivent.

§. 4. Il ne faut pas se faire illusion, en s'imaginant que les idées des nombres, séparées de leurs signes, soient quelque chose de clair et de déterminé (2). Il ne

---

(1) On ne peut plus douter de ce que j'avance ici depuis la relation de M. de la Condamine. Il parle (p. 67.) d'un peuple qui n'a d'autre signe pour exprimer le nombre trois que celui-ci, *poellarrarorincourac*. Ce peuple ayant commencé d'une manière aussi peu commode, il ne lui étoit pas aisé de compter au-delà. On ne doit donc pas avoir de la peine à comprendre que ce fussent-là, comme on l'assure, les bornes de son arithmétique.

(2) Mallebranche a pensé que les nombres

peut rien y avoir qui réunisse dans l'esprit plusieurs unités, que le nom même auquel on les a attachées. Si quelqu'un me demande ce que c'est que *mille*, que puis-je répondre, sinon que ce mot fixe dans mon esprit une certaine collection d'unités ? S'il m'interroge encore sur cette collection, il est évident qu'il m'est impossible de la lui faire apercevoir dans toutes ses parties. Il ne me reste donc qu'à lui présenter successivement tous les noms qu'on a inventés pour signifier les progressions qui la précèdent. Je dois lui apprendre à ajouter une unité à une autre, et à les réunir par le signe *deux* ; une troisième aux deux précédentes, et à les attacher au signe trois, et ainsi de suite. Par cette voie, qui est l'unique, je le menerai de nombres en nombres jusqu'à mille.

Qu'on cherche ensuite ce qu'il y aura de clair dans son esprit, on y trouvera

---

qu'aperçoit *l'entendement pur* sont quelque chose de bien supérieur à ceux qui tombent sous les sens. Saint-Augustin (dans ses confessions), les Platoniciens et tous les partisans des idées innées, ont été dans le même préjugé.

trois choses: l'idée de l'unité, celle de l'opération par laquelle il a ajouté plusieurs fois l'unité à elle-même, enfin le souvenir d'avoir imaginé le signe *mille* après les signes *neuf cent quatre-vingt-dix-neuf*, *neuf cent quatre vingt-dix huit*, etc. Ce n'est certainement ni par l'idée de l'unité, ni par celle de l'opération qui l'a multipliée, qu'est déterminé ce nombre; car ces choses se trouvent également dans tous les autres. Mais puisque le signe *mille* n'appartient qu'à cette collection, c'est lui seul qui la determine et qui la distingue.

§. 5. Il est donc hors de doute que, quand un homme ne voudroit calculer que pour lui, il seroit autant obligé d'inventer des signes que s'il vouloit communiquer ses calculs. Mais pourquoi, ce qui est vrai en arithmétique, ne le seroit-il pas dans les autres sciences? Pourrions-nous jamais réfléchir sur la métaphysique et sur la morale, si nous n'avions inventé des signes pour fixer nos idées, à mesure que nous avons formé de nouvelles collections? Les mots ne doivent-ils pas être aux idées de toutes les sciences ce que sont les chiffres

aux idées de l'arithmétique ? Il est vraisemblable que l'ignorance de cette vérité est une des causes de la confusion qui régne dans les ouvrages de métaphysique et de morale. Pour traiter cette matière avec ordre, il faut parcourir toutes les idées qui peuvent être l'objet de notre réflexion.

§. 6. Il me semble qu'il n'y a rien à ajouter à ce que j'ai dit sur les idées simples. Il est certain que nous réfléchissons souvent sur nos perceptions sans nous rappeler autre chose que leurs noms, ou les circonstances où nous les avons éprouvées. Ce n'est même que par la liaison qu'elles ont avec ces signes, que l'imagination peut les réveiller à notre gré.

L'esprit est si borné qu'il ne peut pas se retracer une grande quantité d'idées, pour en faire tout-à-la fois le sujet de sa réflexion. Cependant il est souvent nécessaire qu'il en considère plusieurs ensemble. C'est ce qu'il fait avec le secours des signes qui, en les réunissant, les lui font envisager comme si elles n'étoient qu'une seule idée.

§. 7. Il y a deux cas où nous rassem-

blons des idées simples sous un seul signe, nous le faisons sur des modèles, ou sans modèles.

Je trouve un corps, et je vois qu'il est étendu, figuré, divisible, solide, dur, capable de mouvement et de repos, jaune, fusible, ductile, malléable, fort pesant, fixe, qu'il a la capacité d'être dissous dans l'eau régale, etc. Il est certain que si je ne puis pas donner tout-à-la-fois une idée de toutes ces qualités, je ne saurois me les rappeler à moi-même qu'en les faisant passer en revue devant mon esprit; mais si, ne pouvant les embrasser toutes ensemble, je voulois ne penser qu'à une seule, par exemple, à sa couleur: une idée aussi incomplète me seroit inutile, et me feroit souvent confondre ce corps avec ceux qui lui ressemblent par cet endroit. Pour sortir de cet embarras, j'invente le mot *or*, et je m'accoutume à lui attacher toutes les idées dont j'ai fait le dénombrement. Quand, par la suite, je penserai à la notion de l'or, je n'apercevrai donc que ce son, *or*, et le souvenir d'y avoir lié une certaine quantité d'idées simples, que je

ne puis réveiller tout-à-la-fois, mais que j'ai vu co-exister dans un même sujet, et que je me rappellerai les unes après les autres, quand je les souhaiterai.

Nous ne pouvons donc réfléchir sur les substances qu'autant que nous avons des signes qui déterminent le nombre et la variété des propriétés que nous y avons remarquées et que nous voulons réunir dans des idées complexes, comme elles le sont hors de nous dans des sujets. Qu'on oublie, pour un moment, tous ces signes, et qu'on essaye d'en rappeler les idées, on verra que les mots, ou d'autres signes équivalens, sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent, pour ainsi dire, dans notre esprit la place que les sujets occupent au dehors. Comme les qualités des choses ne co-existeroient pas hors de nous sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne co-existeroient pas dans notre esprit sans des signes où elles se réunissent également.

§. 8. La nécessité des signes est encore bien sensible dans les idées complexes que nous formons sans modèles. Quand nous

avons rassemblé des idées que nous ne voyons nulle part réunies, comme il arrive ordinairement dans les notions archétypes; qu'est-ce qui en fixeroit les collections, si nous ne les attachions à des mots qui sont comme des liens qui les empêchent de s'échapper? Si vous croyez que les noms vous soient inutiles, arrachez-les de votre mémoire, et essayez de réfléchir sur les lois civiles et morales, sur les vertus et les vices, enfin sur toutes les actions humaines, vous reconnoîtrez votre erreur. Vous avouerez que si, à chaque combinaison que vous faites, vous n'avez pas des signes pour déterminer le nombre d'idées simples que vous avez voulu recueillir; à peine aurez-vous fait un pas que vous n'appercevrez plus qu'un chaos. Vous serez dans le même embarras que celui qui voudroit calculer en disant plusieurs fois, un, un, un, et qui ne voudroit pas imaginer des signes pour chaque collection. Cette homme ne se feroit jamais l'idée d'une vingtaine, parce que rien ne pourroit l'assurer qu'il en auroit exactement répeté toutes les unités.

§. 9. Concluons que, pour avoir des

idées sur lesquelles nous puissions réfléchir, nous avons besoin d'imaginer des signes qui servent de lien aux différentes collections d'idées simples, et que nos notions ne sont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui doivent les fixer.

§. 10. Cette vérité fera connoître à tous ceux qui voudront réfléchir sur eux-mêmes, combien le nombre des mots que nous avons dans la mémoire, est supérieur à celui de nos idées. Cela devoit être naturellement ainsi; soit parce que la réflexion ne venant qu'après la mémoire, elle n'a pas toujours repassé avec assez de soin sur les idées auxquelles on avoit donné des signes: soit parce que nous voyons qu'il y a un grand intervalle entre le temps où l'on commence à cultiver la mémoire d'un enfant, en y gravant bien des mots dont il ne peut encore remarquer les idées, et celui où il commence à être capable d'analyser ses notions pour s'en rendre quelque compte. Quand cette opération survient, elle se trouve trop lente pour suivre la mémoire qu'un long exercice a rendu prompte et facile. Quel travail ne seroit-ce

pas, s'il falloit qu'elle examinât tous les signes? On les emploie donc tels qu'ils se présentent, et l'on se contente ordinairement d'en saisir à-peu-près le sens. Il arrive de-là que l'analyse est, de toutes les opérations, celle dont on connoît le moins l'usage. Combien d'hommes chez qui elle n'a jamais eu lieu! L'expérience au moins confirme qu'elle a d'autant moins d'exercice que la mémoire et l'imagination en ont davantage. Je le répète donc: tous ceux qui rentreront en eux-mêmes y trouveront grand nombre de signes auxquels ils n'ont lié que des idées fort imparfaites, et plusieurs même auxquels ils n'en attachent point du tout. De-là le chaos où se trouvent les sciences abstraites: chaos que les philosophes n'ont jamais pu débrouiller, parce qu'aucun d'eux n'en a connu la première cause. Locke est le seul en faveur de qui on peut faire ici quelques exceptions.

§. 11. Cette vérité montre encore combien les ressorts de nos connoissances sont simples et admirables. Voilà l'ame de l'homme avec des sensations et des opé-

rations : comment disposera-t-elle de ces matériaux ? Des gestes, des sons, des chiffres, des lettres ; c'est avec des instrumens aussi étrangers à nos idées, que nous les mettons en œuvre pour nous élever aux connoissances les plus sublimes. Les matériaux sont les mêmes chez tous les hommes : mais l'adresse à se servir des signes varie ; et de là l'inégalité qui se trouve parmi eux.

Refusez à un esprit supérieur l'usage des caractères : combien de connoissances lui sont interdites, auxquelles un esprit médiocre atteindroit facilement ? Otez-lui encore l'usage de la parole : le sort des muets vous apprend dans quelles bornes étroites vous le renfermez. Enfin, enlevez-lui l'usage de toutes sortes de signes, qu'il ne sache pas faire à propos le moindre geste, pour exprimer les pensées les plus ordinaires : vous aurez en lui un imbécile.

§. 12. Il seroit à souhaiter que ceux qui se chargent de l'éducation des enfans n'ignorassent pas les premiers ressorts de l'esprit humain. Si un précepteur, connoissant parfaitement l'origine et le progrès de nos idées, n'entretenoit son disciple que

des choses qui ont le plus de rapport à ses besoins et à son âge ; s'il avoit assez d'adresse pour le placer dans les circonstances les plus propres à lui apprendre à se faire des idées précises et à les fixer par des signes constans ; si même, en badinant, il n'employoit jamais dans ses discours que des mots dont le sens seroit exactement déterminé ; quelle netteté, quelle étendue ne donneroit-il pas à l'esprit de son élève ! Mais combien peu de pères sont en état de procurer de pareils maîtres à leurs enfans ; et combien sont encore plus rares ceux qui seroient propres à remplir leurs vues ? Il est cependant utile de connoître tout ce qui pourroit contribuer à une bonne éducation. Si l'on ne peut pas toujours l'exécuter, peut-être évitera-t-on au moins ce qui y seroit tout-à-fait contraire. On ne devroit, par exemple, jamais embarrasser les enfans par des paralogismes, des sophismes ou d'autres mauvais raisonnemens. En se permettant de pareils badinages, on court risque de leur rendre l'esprit confus et même faux. Ce n'est qu'après que leur entendement

auroit acquis beaucoup de netteté et de justesse, qu'on pourroit, pour exercer leur sagacité, leur tenir des discours captieux. Je voudrois même qu'on y apportât assez de précaution pour prévenir tous les inconvéniens; mais des réflexions sur cette matière m'écarteroient trop de mon sujet. Je vais dans le chapitre suivant, confirmer, par des faits, ce que je crois avoir démontré dans celui-ci : ce sera une occasion de développer mon sentiment de plus en plus.

CHAPITRE II.

On confirme, par des faits, ce qui a été prouvé dans le chapitre précédent.

§. 13. « A Chartres, un jeune homme » de vingt-trois à vingt-quatre ans, fils » d'un artisan, sourd et muet de nais» sance, commença tout-à-coup à parler, » au grand étonnement de toute la ville. » On sut de lui que, trois ou quatre mois » auparavant, il avoit entendu le son des » cloches, et avoit été extrêmement surpris » de cette sensation nouvelle et inconnue. » Ensuite il lui étoit sorti une espèce d'eau » de l'oreille gauche, et il avoit entendu » parfaitement des deux oreilles. Il fut » trois ou quatre mois à écouter sans rien » dire, s'accoutumant à répéter tout bas » les paroles qu'il entendoit, et s'affermis» sant dans la prononciation et dans les » idées attachées aux mots. Enfin, il se » crut en état de rompre le silence, et il

» déclara qu'il parloit, quoique ce ne fût
» encore qu'imparfaitement. Aussitôt des
» théologiens habiles l'interrogèrent sur
» son état passé, et leurs questions prin-
» cipales roulèrent sur Dieu, sur l'ame,
» sur la bonté ou la malice morale des ac-
» tions. Il ne parut pas avoir poussé ses
» pensées jusques-là. Quoiqu'il fût né de
» parens catholiques, qu'il assistât à la
» messe, qu'il fût instruit à faire le signe
» de la croix, et à se mettre à genoux dans
» la contenance d'un homme qui prie, il
» n'avoit jamais joint à tout cela aucune
» intention, ni compris celle que les autres
» y joignent. Il ne savoit pas bien distinc-
» tement ce que c'étoit que la mort, et il
» n'y pensoit jamais. Il menoit une vie
» purement animale, tout occupé des ob-
» jets sensibles et présens, et du peu d'idées
» qu'il recevoit par les yeux. Il ne tiroit
» pas même de la comparaison de ces idées
» tout ce qu'il semble qu'il en auroit pu
» tirer. Ce n'est pas qu'il n'eût naturelle-
» ment de l'esprit; mais l'esprit d'un homme
» privé du commerce des autres, est si

» peu exercé et si peu cultivé, qu'il ne pense
» qu'autant qu'il y est indispensablement
» forcé par les objets extérieurs. Le plus
» grand fonds des idées des hommes est
» dans leur commerce réciproque ».

§. 14. Ce fait est rapporté dans les mémoires de l'académie des sciences (1). Il eût été à souhaiter qu'on eût interrogé ce jeune homme sur le peu d'idées qu'il avoit quand il étoit sans l'usage de la parole, sur les premières qu'il acquit depuis que l'ouïe lui fut rendue; sur les secours qu'il reçut, soit des objets extérieurs, soit de ce qu'il entendoit dire, soit de sa propre réflexion, pour en faire de nouvelles; en un mot, sur tout ce qui peut être à son esprit une occasion de se former. L'expérience agit en nous de si bonne heure, qu'il n'est pas étonnant qu'elle se donne quelquefois pour la nature même. Ici au contraire elle agit si tard, qu'il eût été aisé de ne pas s'y méprendre. Mais les théologiens y vouloient reconnoître la nature, et, tout

(1) Année 1703, p. 18.

habiles qu'ils étoient, ils ne reconnurent ni l'une ni l'autre. Nous n'y pouvons suppléer que par des conjectures.

§. 15. J'imagine que, pendant vingt-trois ans, ce jeune homme étoit à-peu-près dans l'état où j'ai représenté l'ame, quand, ne disposant point encore de son attention, elle la donne aux objets, non pas à son choix, mais selon qu'elle est entraînée par la force avec laquelle ils agissent sur elle. Il est vrai qu'élevé parmi des hommes, il en recevoit des secours qui lui faisoient lier quelques-unes de ses idées à des signes. Il n'est pas douteux qu'il ne sût faire connoître, par des gestes, ses principaux besoins, et les choses qui les pouvoient soulager. Mais comme il manquoit de noms pour désigner celles qui n'avoient pas un si grand rapport à lui; qu'il étoit peu intéressé à y suppléer par quelqu'autre moyen et qu'il ne retiroit de dehors aucun secours, il n'y pensoit jamais que quand il en avoit une perception actuelle. Son attention uniquement attirée par des sensations vives, cessoit avec ces sensations. Pour lors

la contemplation n'avoit aucun exercice, à plus forte raison la mémoire.

§. 16. Quelquefois notre conscience, partagée entre un grand nombre de perceptions qui agissent sur nous avec une force à-peu-près égale, est si foible qu'il ne nous reste aucun souvenir de ce que nous avons éprouvé. A peine sentons-nous pour lors que nous existons : des jours s'écouleroient comme des momens, sans que nous en fissions la différence; et nous éprouverions des milliers de fois la même perception, sans remarquer que nous l'avons déjà eue. Un homme qui, par l'usage des signes, a acquis beaucoup d'idées, et se les est rendu familières, ne peut pas demeurer long-tems dans cette espèce de léthargie. Plus la provision de ses idées est grande, plus il y a lieu de croire que quelqu'une aura occasion de se réveiller, d'exercer son attention, et de le retirer de cet assoupissement. Par conséquent moins on a d'idées, plus cette léthargie doit être ordinaire. Qu'on juge donc si, pendant vingt-trois ans que ce jeune homme

homme de Chartres fut sourd et muet, son ame put faire souvent usage de son attention, de sa réminiscence et de sa réflexion.

§. 17. Si l'exercice de ces premières opérations étoit si borné, combien celui des autres l'étoit-il davantage? Incapable de fixer et de déterminer exactement les idées qu'il recevoit par les sens, il ne pouvoit, ni en les composant, ni en les décomposant, se faire des notions à son choix. N'ayant pas des signes assez commodes pour comparer ses idées les plus familières, il étoit rare qu'il formât des jugemens. Il est même vraisemblable que, pendant le cours des vingt-trois premières années de sa vie, il n'a pas fait un seul raisonnement. Raisonner, c'est former des jugemens, et les lier en observant la dépendance où ils sont les uns des autres. Or ce jeune homme n'a pu le faire, tant qu'il n'a pas eu l'usage des conjonctions ou des particules qui expriment les rapports des différentes parties du discours. Il étoit donc naturel *qu'il ne tirât pas de la comparaison de ses idées tout ce qu'il semble qu'il en auroit pu tirer.* Sa réflexion, qui n'avoit pour objet que des

sensations vives ou nouvelles, n'influoit point dans la plupart de ses actions, et que fort peu dans les autres. Il ne se conduisoit que par habitude et par imitation, sur-tout dans les choses qui avoient moins de rapport à ses besoins. C'est ainsi que, faisant ce que la dévotion de ses parens exigeoit de lui, il n'avoit jamais songé au motif qu'on pouvoit avoir, et ignoroit qu'il y dût joindre uneintention. Peut-être même l'imitation étoit-elle d'autant plus exacte, que la réflexion ne l'accompagnoit point; car les distractions doivent être moins fréquentes dans un homme qui sait peu réfléchir.

§. 18. Il semble que, pour savoir ce que c'est que la vie, ce soit assez d'être et de se sentir. Cependant, au hasard d'avancer un paradoxe, je dirai que ce jeune homme en avoit à peine une idée. Pour un être qui ne réfléchit pas, pour nous-mêmes, dans ces momens où, quoiqu'éveillés, nous ne faisons, pour ainsi dire, que végéter, les sensations ne sont que des sensations, et elles ne deviennent des idées que lorsque la réflexion nous les fait considérer comme

images de quelque chose. Il est vrai qu'elles guidoient ce jeune hmome dans la recherche de ce qui étoit utile à sa conservation, et l'éloignement de ce qui pouvoit lui nuire: mais il en suivoit l'impression sans réfléchir sur ce que c'étoit que se conserver, ou se laisser détruire. Une preuve de la vérité de ce que j'avance, c'est qu'il ne savoit pas bien distinctement ce que c'étoit que la mort. S'il avoit su ce que c'étoit que la vie, n'auroit-il pas vu aussi distinctement que nous, que la mort n'en est que la privation (1)?

§. 19. Nous voyons, dans ce jeune homme quelques foibles traces des opérations de l'ame: mais si l'on excepte la perception, la conscience, l'attention, la réminiscence et l'imagination, quand elle n'est point encore en notre pouvoir, on ne trouvera aucun

---

(1) La mort peut se prendre encore pour le passage de cette vie dans une autre; mais ce n'est pas là le sens dans lequel il faut ici l'entendre. M. de Fontenelle ayant dit que ce jeune homme n'avoit point d'idée de Dieu, ni de l'ame, il est évident qu'il n'en avoit pas davantage de la mort, prise pour le passage de cette vie dans une autre

vestige des autres dans quelqu'un qui auroit été privé de tout commerce avec les hommes et qui, avec des organes sains et bien constitués, auroit, par exemple, été élevé parmi des ours. Presque sans réminiscence, il passeroit souvent par le même état sans reconnoître qu'il y eût été. Sans mémoire, il n'auroit aucun signe pour suppléer à l'absence des choses. N'ayant qu'une imagination dont il ne pourroit disposer, ses perceptions ne se réveilleroient qu'autant que le hasard lui présenteroit un objet avec lequel quelques circonstances les auroient liées: enfin, sans réflexion, il recevroit les impressions qne les choses feroient sur ses sens, et ne leur obéiroit que par instinct. Il imiteroit les ours en tout, auroit un cri à-peu-près semblable au leur, et se traîneroit sur les pieds et sur les mains. Nous sommes si fort portés à l'imitation, que peut-être un Descartes à sa place n'essayeroit pas seulement de marcher sur ses pieds.

§. 20. Mais quoi! me dira-t-on, la nécessité de pourvoir à ses besoins et de satisfaire à ses passions, ne suffira-t-elle-pas pour développer toutes les opérations de son ame?

Je réponds que non; parce que tant qu'il vivra sans aucun commerce avec le reste des hommes, il n'aura point occasion de lier ses idées à des signes arbitraires. Il sera sans mémoire; par conséquent son imagination ne sera point à son pouvoir : d'où il résulte qu'il sera entièrement incapable de réflexion.

§. 21. Son imagination aura cependant un avantage sur la nôtre; c'est qu'elle lui retracera les choses d'une manière bien plus vive. Il nous est si commode de nous rappeler nos idées avec le secours de la mémoire, que notre imagination est rarement exercée. Chez lui, au contraire, cette opération tenant lieu de toutes les autres, l'exercice en sera aussi fréquent que ses besoins, et elle réveillera les perceptions avec plus de force. Cela peut se confirmer par l'exemple des aveugles qui ont communément le tact plus fin que nous; car on en peut apporter la même raison.

§. 22. Mais ce homme ne disposera jamais lui-même des opérations de son ame. Pour le comprendre, voyons dans quelles

circonstances elles pourront avoir quelque exercice.

Je suppose qu'un monstre auquel il a vu dévorer d'autres animaux, ou que ceux avec lesquels il vit, lui ont appris à fuir; vienne à lui : cette vue attire son attention, réveille les sentimens de frayeur qui sont liés avec l'idée du monstre, et le dispose à la fuite. Il échappe à cet ennemi, mais le tremblement dont tout son corps est agité, lui en conserve quelque temps l'idée présente; voilà la contemplation : peu après le hasard le conduit dans le même lieu, l'idée du lieu réveille celle du monstre avec laquelle elle s'étoit liée : voilà l'imagination. Enfin puisqu'il se reconnoît pour le même être qui s'est déjà trouvé dans ce lieu, il y a encore en lui réminiscence. On voit par là que l'exercice de ses opérations dépend d'un certain concours de circonstances qui l'affectent d'une manière particulière, et qu'il doit, par conséquent, cesser aussi-tôt que ces circonstances cessent. La frayeur de cet homme dissipée, si l'on suppose qu'il ne retourne pas dans

le même lieu, ou qu'il n'y retourne que quand l'idée n'en sera plus liée avec celle du monstre, nous ne trouverons rien en lui qui soit propre à lui rappeler ce qu'il a vu. Nous ne pouvons réveiller nos idées qu'autant qu'elles sont liées à quelques signes : les siennes ne le sont qu'aux circonstances qui les ont fait naître : il ne peut donc se les rappeler que quand il se retrouve dans ces mêmes circonstances. De-là dépend l'exercice des opérations de son ame. Il n'est pas le maître, je le répète, de les conduire par lui-même; il ne peut qu'obéir à l'impression que les objets font sur lui; et l'on ne doit pas attendre qu'il puisse donner aucun signe de raison.

§. 23. Je n'avance pas de simples conjectures. Dans les forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie, on prit, en 1694, un jeune homme d'environ dix ans, qui vivoit parmi les ours. Il ne donnoit aucune marque de raison, marchoit sur ses pieds et sur ses mains, n'avoit aucun langage, formoit des sons qui ne ressembloient en rien à ceux d'un homme. Il fut long-

temps avant de pouvoir proférer quelques paroles, encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussi-tôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état ; mais il ne s'en souvint non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau (1).

§. 24. Ce fait prouve parfaitement la vérité de ce que j'ai dit sur le progrès des opérations de l'ame. Il étoit aisé de prévoir que cet enfant ne devoit pas se rappeler son premier état. Il pouvoit en avoir quelque souvenir au moment qu'on l'en retira ; mais ce souvenir, uniquement produit par une attention donnée rarement, et jamais fortifiée par la réflexion, étoit si foible que les traces s'en effacèrent pendant l'intervalle qu'il y eut du moment où il commença à se faire des idées, à celui où l'on put lui faire des questions. En supposant, pour épuiser toutes les hypothèses, qu'il se fût encore souvenu du temps qu'il vivoit dans les forêts, il n'auroit jamais pu

(1) Connor. in. evang. med., art. 15, pag. 133 et seq.

se le représenter que par les perceptions qu'il se seroit rappelées. Ces perceptions ne pouvoient être qu'en petit nombre; ne se souvenant point de celles qui les avoient précédées, suivies ou interrompues, il ne se seroit point retracé la succession des parties de ce temps. D'où il seroit arrivé qu'il n'auroit jamais soupçonné qu'elle eût eu un commencement, et qu'il ne l'auroit cependant envisagée que comme un instant. En un mot, le souvenir confus de son premier état l'auroit mis dans l'embarras de s'imaginer d'avoir toujours été, et de ne pouvoir se représenter son éternité prétendue que comme un moment. Je ne doute donc pas qu'il n'eût été bien surpris, quand on lui auroit dit qu'il avoit commencé d'être; et qu'il ne l'eût encore été, quand on auroit ajouté qu'il avoit passé par différens accroissemens. Jusques-là incapable de réflexion, il n'auroit jamais remarqué des changemens aussi insensibles, et il auroit naturellement été porté à croire qu'il avoit toujours été tel qu'il se trouvoit au moment où on l'engageoit à réfléchir sur lui-même.

§. 25. L'illustre secrétaire de l'académie des sciences a fort bien remarqué que le plus grand fonds des idées des hommes est dans leur commerce réciproque. Cette vérité développée achevera de confirmer tout ce que je viens de dire.

J'ai distingué trois sortes de signes : les signes accidentels, les signes naturels et les signes d'institution. Un enfant élevé parmi les ours n'a que le secours des premiers. Il est vrai qu'on ne peut lui refuser les cris naturels à chaque passion : mais comment soupçonneroit-il qu'ils soient propres à être les signes des sentimens qu'il éprouve ? S'il vivoit avec d'autres hommes, il leur entendroit si souvent pousser des cris semblables à ceux qui lui échappent, que tôt ou tard il lieroit ces cris avec les sentimens qu'ils doivent exprimer. Les ours ne peuvent lui fournir les mêmes occasions : leurs mugissemens n'ont pas assez d'analogie avec la voix humaine. Par le commerce que ces animaux ont ensemble, ils attachent vraisemblablement à leurs cris les perceptions dont ils sont les signes ; ce que cet enfant ne sauroit faire. Ainsi, pour

se conduire d'après l'impression des cris naturels, ils ont des secours qu'il ne peut avoir, et il y a apparence que l'attention, la réminiscence et l'imagination, ont chez eux plus d'exercice que chez lui : mais c'est à quoi se bornent toutes les opérations de leur ame (1).

Puisque les hommes ne peuvent se faire des signes, qu'autant qu'ils vivent ensemble, c'est une conséquence que le fonds deleurs idées, quand leur esprit commence à se former, est uniquement dans leur commerce réciproque. Je dis, *quand leur*

---

(1) Locke (L. II, c. 11, §. 10 et 11), remarque, avec raison, que les bêtes ne peuvent point former d'abstractions. Il leur refuse, en conséquence, la puissance de raisonner sur des idées générales; mais il regarde comme évident qu'elles raisonnent en certaines rencontres sur des idées particulières. Si ce philosophe avoit vu qu'on ne peut réfléchir qu'autant qu'on a l'usage des signes d'institution; il auroit reconnu que les bêtes sont absolument incapables de raisonnement, et que, par conséquent, leurs actions, qui paroissent raisonnées, ne sont que les effets d'une imagination dont elles ne peuvent point disposer.

esprit commence à se former, parce qu'il est évident que, lorsqu'il a fait des progrès, il connoît l'art de se faire des signes, et peut acquérir des idées sans aucun secours étranger.

Il ne faudroit pas m'objecter qu'avant ce commerce l'esprit a déjà des idées, puisqu'il a des perceptions : car des perceptions qui n'ont jamais été l'objet de la réflexion, ne sont pas proprement des idées. Elles ne sont que des impressions faites dans l'ame, auxquelles il manque, pour être des idées, d'être considérées comme images.

§. 26. Il me semble qu'il est inutile de rien ajouter à ces exemples, ni aux explications que j'en ai données : ils confirment bien sensiblement que les opérations de l'esprit se développent plus ou moins, à proportion qu'on a l'usage des signes.

Il s'offre cependant une difficulté : c'est que si notre esprit ne fixe ses idées que par des signes, nos raisonnemens courent risque de ne rouler souvent que sur des mots ; ce qui doit nous jeter dans bien des erreurs.

Je réponds que la certitude des mathématiques lève cette difficulté. Pourvu que nous déterminions si exactement les idées simples attachées à chaque signe, que nous puissions, dans le besoin, en faire l'analyse; nous ne craindrons pas plus de nous tromper que les mathématiciens, lorsqu'ils se servent de leurs chiffres. A la vérité, cette objection fait voir qu'il faut se conduire avec beaucoup de précaution, pour ne pas s'engager, comme bien des philosophes, dans des disputes de mots et dans des questions vaines et puériles; mais par-là elle ne fait que confirmer ce que j'ai moi-même remarqué.

§. 27. On peut observer ici avec quelle lenteur l'esprit s'élève à la connoissance de la vérité. Locke en fournit un exemple qui me paroît curieux.

Quoique la nécessité des signes pour les idées des nombres ne lui ait pas échappé, il n'en parle pas cependant comme un homme bien assuré de ce qu'il avance. Sans les signes, dit-il, avec lesquels nous distinguons chaque collection d'unités, *à peine* pouvons-nous faire usage des

nombres, sur-tout dans les combinaisons fort composées (1).

Il s'est apperçu que les noms étoient nécessaires pour les idées archétypes, mais il n'en a pas saisi la vraie raison. » [illegible] » dit-il, ayant mis de la liaison entre les » parties détachées de ces idées complexes, » cette union qui n'a aucun fondement par- » ticulier dans la nature, cesseroit, s'il n'y avoit quelque chose qui la maintînt (2) ». Ce raisonnement devoit, comme il l'a fait, l'empêcher de voir la nécessité des signes pour les notions des substances : car ces notions ayant un fondement dans la nature c'étoit une conséquence que la réunion de leurs idées simples se conservât dans l'esprit, sans le secours des mots.

Il faut bien peu de chose pour arrêter les plus grands génies dans leurs progrès ! il suffit, comme on le voit ici, d'une légère méprise qui leur échappe dans le moment même qu'ils défendent la vérité. Voilà ce qui a empêché Locke de découvrir combien

---

(1) L. II, c. 16, §. 5.
(2) L. III, c. 5, §. 10.

les signes sont nécessaires à l'exercice des opérations de l'ame. Il suppose que l'esprit fait des propositions mentales dans lesquelles il joint ou sépare les idées sans l'in[illegible]ion des mots (1). Il prétend même que la meilleure voie pour arriver à des connoissances, seroit de considérer les idées en elles-mêmes: mais il remarque qu'on le fait fort rarement, tant dit-il, la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous (2). Après ce que j'ai dit, il est inutile que je m'arrête à faire voir combien tout cela est peu exact.

M. Wolf remarque qu'il est bien difficile que la raison ait quelque exercice dans un homme qui n'a pas l'usage des signes d'institution. Il en donne pour exemple les deux faits que je viens de rapporter (3), mais il ne les explique pas. D'ailleurs il n'a point connu l'absolue nécessité des signes, non plus que la manière dont ils concourent aux progrès des opérations de l'ame.

---

(1) L. IV, c. 5, §. 3, 4, 5.
(2) L. IV, c. 6, §. 1.
(3) Psychol. ration., §. 461.

Quant aux Cartésiens et aux Mallebranchistes, ils ont été aussi éloignés de cette découverte qu'on peut l'être. Comment soupçonner la nécessité des signes, lorsqu'on pense, avec Descartes, que les i[illegible] innées, ou, avec Mallebranche, que nous voyons toutes choses en Dieu?

SECTION CINQUIÈME.

Des Abstractions.

§. 1. Nous avons vu que les notions abstraites se forment en cessant de penser aux propriétés par où les choses sont distinguées, pour ne penser qu'aux qualités par où elles conviennent. Cessons de considérer ce qui détermine une étendue à être telle, un tout à être tel, nous aurons les idées abstraites d'étendue et de tout (1).

(1) Voici comment Locke explique le progrès de ces sortes d'idées. « Les idées, dit-il, que les » enfans se font des personnes avec qui ils con» versent, sont semblables aux personnes mêmes, » et ne sont que particulières. Les idées qu'ils ont » de leur nourrice et de leur mère, sont fort bien » tracées dans leur esprit, et comme autant de » fidelles tableaux, y représentent uniquement ces » individus. Les noms qu'ils leur donnent d'abord » se terminent aussi à ces individus : ainsi les » noms de *nourrice* et de *maman*, dont se servent » les enfans, se rapportent uniquement à ces per» sonnes. Quand après cela le temps, et une plus

Ces sortes d'idées ne sont donc que les dénominations que nous donnons aux choses envisagées par les endroits par où elles se ressemblent : c'est pourquoi on les appelle *idées générales*. Mais ce n'est pas assez d'en connoître l'origine; il y a encore des considérations importantes à faire sur leur nécessité, et sur les vices qui les accompagnent.

§. 2. Elles sont sans doute absolument nécessaires. Les hommes étant obligés de parler des choses selon qu'elles diffèrent

---

» grande connoissance du monde leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres qui, par » certains communs rapports de figure et de plusieurs autres qualités, ressemblent à leur père, » à leur mère et autres personnes qu'ils sont accoutumés de voir, ils forment une idée à laquelle » ils trouvent que tous ces êtres particuliers participent également, et ils lui donnent, comme les » autres, le nom d'*homme*. Voilà comment ils » viennent à avoir un nom général et une idée » générale. En quoi ils ne forment rien de nouveau; » mais écartant seulement de l'idée complexe qu'ils » avoient de *Pierre*, de *Jacques*, de *Marie* et » *d'Elisabeth*, ce qui est particulier à chacun » d'eux, ils ne retiennent que ce qui leur est commun à tous ». *L. III*, c. 3, §. 7.

ou qu'elles conviennent, il a fallu qu'ils pussent les rapporter à des classes distinguées par des signes. Avec ce secours ils renferment, dans un seul mot, ce qui n'auroit pu, sans confusion, entrer dans de [illegible]iscours. On en voit un exemple sensible dans l'usage qu'on fait des termes de *substance*, *esprit*, *corps*, *animal*. Si l'on ne veut parler des choses qu'autant qu'on se représente dans chacune un sujet qui en soutient les propriétés et les modes, on n'a besoin que du mot de *substance*. Si l'on a en vue d'indiquer plus particulièrement l'espèce des propriétés et des modes, on se sert du mot d'*esprit* ou de celui de *corps*. Si, en réunissant ces deux idées, on a dessein de parler d'un tout vivant, qui se meut de lui-même et par instinct, on a le mot d'*animal*. Enfin, selon qu'on joindra à cette dernière notion les idées qui distinguent les différentes espèces d'animaux, l'usage fournit ordinairement des termes propres à rendre notre pensée d'une manière abrégée.

§. 3. Mais il faut remarquer que c'est moins par rapport à la nature des choses

que par rapport à la manière dont nous les connoissons, que nous en déterminons les genres et les espèces, ou, pour parler un langage plus familier, que nous les distribuons dans les classes subordo[illegible] les unes aux autres. Si nous avions la v[illegible]e assez perçante pour découvrir dans les objets un plus grand nombre de propriétés, nous appercevrions bientôt des différences entre ceux qui nous paroissent le plus conformes, et nous pourrions en conséquence les soudiviser en de nouvelles classes. Quoique différentes portions d'un même métal soient, par exemple, semblables par les qualités que nous leur connoissons, il ne s'ensuit pas qu'elles le soient par celles qui nous restent à connoître. Si nous savions en faire la dernière analyse, peut-être trouverions-nous autant de différence entr'elles que nous en trouvons maintenant entre des métaux de différente espèce.

§. 4. Ce qui rend les idées générales si nécessaires, c'est la limitation de notre esprit. Dieu n'en a nullement besoin; la connoissance infinie comprend tous les individus, et il ne lui est pas plus difficile de

penser à tous en même temps que de penser à un seul. Pour nous, la capacité de notre esprit est remplie, non seulement lorsque nous ne pensons qu'à un objet, mais même [illegible] nous ne le considérons que par quelque endroit. Ainsi nous sommes obligés, pour mettre de l'ordre dans nos pensées, de distribuer les choses en différentes classes.

§. 5. Des notions qui partent d'une telle origine, ne peuvent être que défectueuses; et vraisemblablement il y aura du danger à nous en servir, si nous ne le faisons avec précaution. Aussi les philosophes sont-ils tombés, à ce sujet, dans une erreur qui a eu de grandes suites : ils ont réalisé toutes leurs abstractions, ou les ont regardées comme des êtres qui ont une existence réelle indépendamment de celle des choses (1). Voici, je pense, ce qui a donné lieu à une opinion aussi absurde.

---

(1) Au commencement du douzième siècle, les Péripatéticiens formèrent deux branches, celles des Nominaux et celle des Réalistes. Ceux-ci soutenoient que les notions générales que l'école appelle *nature universelle*, *relations*, *formalités* et autres,

§. 6. Toutes nos premières idées ont été particulières ; c'étoient certaines sensations de lumière, de couleur, etc., ou certaines opérations de l'ame. Or toutes ces idées présentent une vraie réalité, puisqu'elles ne sont proprement que notre être différemment modifié ; car nous ne saurions rien apercevoir en nous que nous ne le regardions comme à nous, comme appartenant à notre être, ou comme étant notre être de telle ou telle façon, c'est-à-dire, sentant, voyant, etc. : telles sont toutes nos idées dans leur origine.

Notre esprit étant trop borné pour ré-

---

sont des réalités distinctes des choses. Ceux-là, au contraire, pensoient qu'elles ne sont que des noms par où on exprime différentes manières de concevoir, et ils s'appuyoient sur ce principe, *que la nature ne fait rien en vain*. C'étoit soutenir une bonne thèse par une assez mauvaise raison; car c'étoit convenir que ces réalités étoient possibles, et que, pour les exciter, il ne falloit que leur trouver quelqu'utilité. Cependant ce principe étoit appelé *le rasoir des Nominaux*. La dispute entre ces deux sectes fut si vive qu'on en vint aux mains en Allemagne, et qu'en France Louis XI fut obligé de défendre la lecture des livres des Nominaux.

fléchir en même temps sur toutes les modifications qui peuvent lui appartenir, il est obligé de les distinguer, afin de les prendre les unes après les autres. Ce qui [illegible]dement à cette distinction, c'est que ces modifications changent et se succèdent continuellement dans son être, qui lui paroît un certain fonds qui demeure toujours le même.

Il est certain que ces modifications, distinguées de la sorte de l'être qui en est le sujet, n'ont plus aucune réalité. Cependant l'esprit ne peut pas réfléchir sur rien; car ce seroit proprement ne pas réfléchir. Comment donc ces modifications, prises d'une manière abstraite, ou séparément de l'être auquel elles appartiennent, et qui ne leur convient qu'autant qu'elles y sont renfermées, deviendront-elles l'objet de l'esprit? C'est qu'il continue de les regarder comme des êtres. Accoutumé, toutes les fois qu'il les considère comme étant à lui, à les appercevoir avec la réalité de son être, dont pour lors elles ne sont pas distinctes, il leur conserve, autant qu'il peut, cette même réalité, dans le temps même

qu'il les en distingue. Il se contredit; d'un côté, il envisage ses modifications sans aucun rapport à son être, et elles ne sont plus rien; d'un autre côté, parce que le néant ne peut se saisir, il les regarde comme quelque chose, et continue de leur attribuer cette même réalité avec laquelle il les a d'abord aperçues, quoiqu'elle ne puisse plus leur convenir. En un mot, ces abstractions, quand elles n'étoient que des idées particulières, se sont liées avec l'idée de l'être, et cette liaison subsiste.

Quelque vicieuse que soit cette contradiction, elle est néanmoins nécessaire; car si l'esprit est trop limité pour embrasser tout-à-la fois son être et ses modifications, il faudra bien qu'il les distingue, en formant des idées abstraites; et, quoique par-là les modifications perdent toute la réalité qu'elles avoient, il faudra bien encore qu'il leur en suppose, parce qu'autrement il n'en pourroit jamais faire l'objet de sa réflexion.

C'est cette nécessité qui est cause que bien des philosophes n'ont pas soupçonné que la réalité des idées abstraites fût l'ouvrage

vrage

vrage de l'imagination. Ils ont vu que nous étions absolument engagés à considérer ces ideés comme quelque chose de réel, ils s'en sont tenus là; et, n'étant pas remonté à la cause qui nous les fait apercevoir sous cette fausse apparence, ils ont conclu qu'elles étoient en effet des êtres.

On a donc réalisé toutes ces notions; mais plus ou moins, selon que les choses dont elles sont des idées partielles, paroissent avoir plus ou moins de réalité. Les idées des modifications ont participé à moins de degrés d'être, que celles des substances, et celles des substances finies en ont encore eu moins que celles de l'être infini (1).

§. 7. Ces idées, réalisées de la sorte, ont été d'une fécondité merveilleuse. C'est à elles que nous devons l'heureuse découverte des *qualités occultes*, *des formes substantielles*, *des espèces intentionnelles* : ou, pour ne parler que de ce qui est commun aux modernes, c'est à elles que nous devons *ces genres*, *ces espèces*, *ces*

(1) Descartes lui-même raisonne de la sorte. *Med.*

essences et ces différences, *qui sont* autant d'êtres qui vont se placer dans chaque substance, pour la déterminer à être ce qu'elle est. Lorsque les philosophes se servent de ces mots, *être*, *substance*, *essence*, *genre*, *espèce*, *il ne faut pas* s'imaginer qu'ils n'entendent que certaines collections d'idées simples qui nous viennent par sensation et par réflexion: ils veulent pénétrer plus avant, et voir dans chacun d'eux des réalités spécifiques. Si même nous descendons dans un plus grand détail, et que nous passions en revue les noms des substances, *corps*, *animal*, *homme*, *métal*, *or*, *argent*, *etc.* tous dévoilent aux yeux des philosophes des êtres cachés au reste des hommes.

Une preuve qu'ils regardent ces mots comme signes de quelque réalité, c'est que quoiqu'une substance ait souffert quelque altération, ils ne laissent pas de demander si elle appartient encore à la même espèce à laquelle elle se rapportoit avant ce changement: question qui deviendroit superflue, s'ils mettoient les notions des substances et celles de leurs espèces dans différentes collec-

tions d'idées simples. Lorsqu'ils demandent *si de la glace et de la neige sont de l'eau; si un fœtus monstrueux est un homme; si dieu, les esprits, les corps, ou même le vide, sont des substances*; il est évident que la question n'est pas si ces choses conviennent avec les idées simples rassemblées sous ces mots, *eau*, *homme*, *substance*; elle se résoudroit d'elle-même. Il s'agit de savoir si ces choses renferment certaines essences, certaines réalités qu'on suppose que ces mots, *eau*, *homme*, *substance* signifient.

§. 8. Ce préjugé a fait imaginer à tous les philosophes qu'il faut définir les substances par la différence la plus prochaine et la plus propre à en expliquer la nature. Mais nous sommes encore à attendre d'eux un exemple de ces sortes de définitions. Elles seront toujours défectueuses par l'impuissance où ils sont de connoître les essences, impuissance dont ils ne se doutent pas, parce qu'ils se préviennent pour des idées abstraites qu'ils réalisent, et qu'ils prennent ensuite pour l'essence même des choses.

§. 9. L'abus des notions abstraites réalisées se montre encore bien visiblement lorsque les philosophes, non contens d'expliquer à leur manière la nature de ce qui est, ont voulu expliquer la nature de ce qui n'est pas. On les a vu parler des créatures purement possibles, comme des créatures existantes, et tout réaliser, jusqu'au néant d'où elles sont sorties. Où étoient les créatures, a-t-on demandé, avant que dieu les eût créées? La réponse est facile; car c'est demander où elles étoient avant qu'elles fussent, à quoi, ce me semble, il suffit de répondre qu'elles n'étoient nulle part.

L'idée des créatures possibles n'est qu'une abstraction réalisée que nous avons formée, en cessant de penser à l'existence des choses, pour ne penser qu'aux autres qualités que nous leur connoissons. Nous avons pensé, à l'étude, à la figure, au mouvement et au repos des corps, et nous avons cessé de penser à leur existence. Voilà comment nous nous sommes fait l'idée des corps possibles, idée qui leur ôte toute leur réalité, puisqu'elle les suppose dans le

néant, et qui, par une contradiction évidente, la leur conserve, puisqu'elle nous les représente comme quelque chose d'étendu, de figuré, etc.

Les philosophes n'appercevant pas cette contradiction, n'ont pris cette idée que par ce dernier endroit. En conséquence, ils ont donné à ce qui n'est point les réalités de ce qui existe? et quelques-uns ont cru résoudre d'une manière sensible les questions les plus épineuses de la création.

§. 10. « Je crains, dit Locke, que la » manière dont on parle des facultés de » l'ame, n'ait fait venir à plusieurs per» sonnes l'idée confuse d'autant d'agens qui » existent distinctement en nous, qui ont » différentes fonctions et différens pouvoirs » qui commandent, obéissent et exécutent » diverses choses, comme autant d'êtres » distincts, ce qui a produit quantité de » vaines disputes, de discours obscurs et » pleins d'incertitude sur les questions qui » se rapportent à ces différens pouvoirs de » l'ame ».

Cette crainte est digne d'un sage philosophe; car pourquoi agiteroit-on comme des

questions fort importantes, *si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté ; s'ils sont l'un et l'autre également actifs ou également libres ; si la volonté est capable de connoissance, ou si ce n'est qu'une faculté aveugle ; si enfin elle commande à l'entendement, ou si celui-ci la guide et la détermine? Si, par entendement et volonté*, les philosophes ne vouloient exprimer que l'ame envisagée par rapport à certains actes qu'elle produit ou peut produire, il est évident que le jugement, l'activité et la liberté appartiendroient à l'entendement, ou ne lui appartiendroient pas, selon qu'en parlant de cette faculté, on considéreroit plus ou moins de ces actes. Il en est de même de la volonté. Il suffit, dans ces sortes de cas, d'expliquer les termes en déterminant, par des analyses exactes, les notions qu'on se fait des choses. Mais les philosophes ayant été obligés de se représenter l'âme par des abstractions ; ils en ont multiplié l'être ; et l'entendement et la volonté ont subi le sort de toutes les notions abstraites. Ceux mêmes tels que les Cartésiens, qui ont remarqué

expressément que ce ne sont point là des êtres distingués de l'ame, ont agité toutes les questions que je viens de rapporter. Ils ont donc réalisé ces notions abstraites contre leur intention, et sans s'en apercevoir ; c'est qu'ignorant la manière de les analyser, ils étoient incapables d'en connoître les défauts, et, par conséquent, de s'en servir avec toutes les précautions nécessaires.

§. 11. Ces sortes d'abstractions ont infiniment obscurci tout ce qu'on a écrit sur la liberté, question où bien des plumes ne paroissent s'être exercées que pour l'obscurcir davantage. L'entendement, disent quelques philosophes, est une faculté qui reçoit les idées, et la volonté est une faculté aveugle par elle-même, et qui ne se détermine qu'en conséquence des idées que l'entendement lui présente. Il ne dépend pas de l'entendement d'apercevoir ou non les idées et les rapports de vérité ou de probabilité qui sont entre elles. Il n'est pas libre, il n'est pas même actif; car il ne produit point en lui les idées du blanc et du noir, et il voit nécessairement que l'une n'est pas l'autre. La volonté agit, il est vrai: mais aveugle

par elle-même, elle suit le *dictamen* de l'entendement, c'est-à-dire, qu'elle se détermine conséquemment à ce que lui prescrit une cause nécessaire. Elle est donc aussi nécessaire. Or, si l'homme étoit libre, ce seroit par l'une ou l'autre de ces facultés. L'homme n'est donc pas libre.

Pour réfuter tout ce raisonnement, il suffit de remarquer que ces philosophes se font de l'entendement et de la volonté des phantômes qui ne sont que dans leur imagination. Si ces facultés étoient telles qu'ils se les représentent, sans doute que la liberté n'auroit jamais lieu. Je les invite à rentrer en eux-mêmes, et je leur réponds que, pourvu qu'ils veuillent renoncer à ces réalités abstraites, et analyser leurs pensées, ils verront les choses d'une manière bien différente. Il n'est point vrai, par exemple, que l'entendement ne soit ni libre, ni actif; les analyses que nous en avons données démontrent le contraire. Mais il faut convenir que cette difficulté est grande, si même elle n'est insoluble, dans l'hypothèse des idées innées.

§. 12. Je ne sais si, après ce que je viens de dire, on pourra enfin abandonner toutes ces abstractions réalisées : plusieurs raisons me font appréhender le contraire. Il faut se souvenir que nous avons dit (1) que les noms des substances tiennent dans notre esprit la place que les sujets occupent hors de nous : ils y sont le lien et le soutien des idées simples, comme les sujets le sont au-dehors des qualités. Voilà pourquoi nous sommes toujours tentés de les rapporter à ce sujet, et de nous imaginer qu'ils en expriment la réalité même.

En second lieu, j'ai remarqué ailleurs (2) que nous ne pouvons connoître toutes les idées simples dont les notions archétypes se sont formées. Or l'essence d'une chose étant, selon les philosophes, ce qui la constitue ce qu'elle est, c'est une conséquence que nous puissions, dans ces occasions, avoir des idées des essences : aussi leur avons-nous donné des noms. Par exemple, celui de *justice* signifie l'essence du juste ; celui

(1) Section 4.
(2) Section 3.

de *sagesse*, l'essence du sage, etc. C'est peut-être là une des raisons qui a fait croire aux scholastiques que, pour avoir des noms qui exprimassent les essences des substances, ils n'avoient qu'à suivre l'analogie du langage. Ainsi ils ont fait les mots de *corporéité*, d'*animalité* et d'*humanité*, pour désigner les essences du *corps*, de l'*animal* et de l'*homme*. Ces termes leur étant devenus familiers, il est bien difficile de leur persuader qu'ils sont vides de sens.

En troisième lieu, il n'y a que deux moyens de se servir des mots: s'en servir après avoir fixé dans son esprit toutes les idées simples qu'ils doivent signifier, ou seulement après les avoir supposés signes de la réalité même des choses. Le premier moyen est, pour l'ordinaire, embarrassant, parce que l'usage n'est pas toujours assez décidé. Les hommes voyant les choses différemment, selon l'expérience qu'ils ont acquise, il est difficile qu'ils s'accordent sur le nombre et sur la qualité des idées de bien des noms. D'ailleurs, lorsque cet accord se rencontre, il n'est pas toujours aisé de saisir dans sa juste étendue le sens

d'un terme : pour cela il faudroit du temps, de l'expérience et de la réflexion ; mais il est bien plus commode de supposer dans les choses une réalité dont on regarde les mots comme les véritables signes ; d'entendre par ces noms *homme*, *animal*, etc., une entité qui détermine et distingue ces choses, que de faire attention à toutes les idées simples qui peuvent lui appartenir. Cette voie satisfait tout-à-la fois notre impatience et notre curiosité. Peut-être y a-t-il peu de personnes, même parmi celles qui ont le plus travaillé à se défaire de leurs préjugés, qui ne sentent quelque penchant à rapporter tous les noms des substances à des réalités inconnues. Cela paroît même dans des cas où il est facile d'éviter l'erreur, parce que nous savons bien que les idées que nous réalisons ne sont pas de véritables êtres. Je veux parler des êtres moraux, tels que la *gloire*, *la guerre*, *la renommée*, auxquels nous n'avons donné la dénomination d'*être*, que parce que, dans les discours les plus sérieux, comme dans les conversations les plus familières, nous les imaginons sous cette idée.

§. 13. C'est-là certainement une des sources les plus étendues de nos erreurs. Il suffit d'avoir supposé que les mots répondent à la réalité des choses, pour les confondre avec elles et pour conclure qu'ils en expliquent parfaitement la nature. Voilà pourquoi celui qui fait une question, et qui s'informe ce que c'est que tel ou tel corps, croit, comme Locke le remarque, demander quelque chose de plus qu'un nom, et que celui qui lui répond, *c'est du fer*, croit aussi lui apprendre quelque chose de plus. Mais avec un tel jargon il n'y a point d'hypothèse, quelque inintelligible qu'elle puisse être, qui ne se soutienne. Il ne faut plus s'étonner de la vogue des différentes sectes.

§. 14. Il est donc bien important de ne pas réaliser nos abstractions. Pour éviter cet inconvénient, je ne connois qu'un moyen, c'est de savoir développer l'origine et la génération de toutes nos notions abstraites. Mais ce moyen a été inconnu aux philosophes, et c'est en vain qu'ils ont tâché d'y suppléer par des définitions. La cause de leur ignorance à cet

égard, c'est le préjugé où ils ont toujours été qu'il falloit commencer par les idées générales; car, lorsqu'on s'est défendu de commencer par les particulières, il n'est pas possible d'expliquer les plus abstraites qui en tirent leur origine: en voici un exemple.

Après avoir défini l'impossible par *ce qui implique contradiction*; le possible, par *ce qui ne l'implique pas*; et l'être, par *ce qui peut exister*: on n'a pas su donner d'autre définition de l'existence, sinon qu'elle est *le complément de la possibilité*; mais je demande si cette définition présente quelque idée, et si l'on ne seroit pas en droit de jeter sur elle le ridicule qu'on a donné à quelques-unes de celles d'Aristote.

Si le possible est *ce qui n'implique pas contradiction*, la possibilité est *la non-implication de contradiction.* L'existence est donc *le complément de la non-implication de contradiction.* Quel langage! En observant mieux l'ordre naturel des idées, on auroit vu que la notion de la

possibilité ne se forme que d'après celle de l'existence.

Je pense qu'on n'adopte ces sortes de définitions que parce que, connoissant d'ailleurs la chose définie, on n'y regarde pas de si près. L'esprit qui est frappé de quelque clarté, la leur attribue, et ne s'apperçoit point qu'elles sont inintelligibles. Cet exemple fait voir combien il est important de s'attacher à ma méthode: c'est-à-dire, de substituer toujours des analyses aux définitions des philosophes. Je crois même qu'on devroit porter le scrupule jusqu'à éviter de se servir des expressions dont ils paroissent le plus jaloux. L'abus en est devenu si familier qu'il est difficile, quelque soin qu'on se donne, qu'elles ne fassent mal saisir une pensée au commun des lecteurs. Locke en est un exemple. Il est vrai qu'il n'en fait pour l'ordinaire que des applications fort justes; mais on l'entendroit dans bien des endroits, avec plus de facilité, s'il les avoit entièrement bannies de son style: je n'en juge au reste que par la traduction.

Ces détails font voir quelle est l'influence des idées abstraites. Si leurs défauts ignorés ont fort obscurci toute la métaphysique, aujourd'hui qu'ils sont connus, il ne tiendra qu'à nous d'y remédier.

SECTION SIXIÈME.

De quelques jugemens qu'on a attribués à l'ame, sans fondement, ou solution d'un problême de métaphysique.

§. 1. Je crois n'avoir jusqu'ici attribué à l'ame aucune opération que chacun ne puisse apercevoir en lui-même ; mais les philosophes, pour rendre raison des phénomènes de la vue, ont supposé que nous formons certains jugemens dont nous n'avons nulle conscience. Cette opinion est si généralement reçue ; que Locke, le plus circonspect de tous, l'a adoptée : voici comment il s'explique.

« Une observation qu'il est à propos de » faire au sujet de la perception, c'est que » les idées qui viennent par voie de sensa- » tion, sont souvent altérées par le juge- » ment de l'esprit des personnes faites, sans » qu'elles s'en aperçoivent. Ainsi lorsque » nous plaçons devant nos yeux un corps

» rond de couleur uniforme, d'or, par
» exemple, d'albâtre ou de jais, il est cer-
» tain que l'idée qui s'imprime dans notre
» esprit à la vue de ce globe, représente
» un cercle plat, diversement ombragé,
» avec différens degrés de lumière dont nos
» yeux se trouvent frappés. Mais comme
» nous sommes accoutumés par l'usage à
» distinguer quelle sorte d'images les corps
» convexes produisent ordinairement en
» nous, et quels changemens arrivent dans
» la réflexion de la lumière, selon la dif-
» férence sensible des corps, nous mettons
» aussi-tôt, à la place de ce qui nous paroît,
» la cause même de l'image que nous
» voyons, et cela en vertu d'un jugement
» que la coutume nous a rendu habituel;
» de sorte que, joignant à la vision un
» jugement que nous confondons avec elle,
» nous nous formons l'idée d'une figure
» convexe et d'une couleur uniforme, quoi-
» que dans le fond nos yeux ne nous repré-
» sentent qu'un plan ombragé et coloré di-
» versement, comme il paroît dans la pein-
» ture. A cette occasion j'insérerai ici un
» problême du savant M. Molineux.....

» *Supposez un aveugle de naïssance,*
» *qui soit présentement homme fait, au-*
» *quel on ait appris à distinguer par l'at-*
» *touchement un cube, et un globe, du*
» *même métal et à-peu-près de même*
» *grandeur, ensorte que lorsqu'il touche*
» *l'un et l'autre, il puisse dire quel est*
» *le cube et quel est le globe. Supposez*
» *que le cube et le globe étant posés sur*
» *une table, cet aveugle vienne à jouir*
» *de la vue: on demande si en les voyant*
» *sans les toucher, il pourroit les dis-*
» *cerner, et dire quel est le globe et quel*
» *est le cube.* Le pénétrant et judicieux
» auteur de cette question répond en même
» temps que *non: car*, ajoute-t-il, *bien que*
» *cet aveugle ait appris par expérience de*
» *quelle manière le globe et le cube affec-*
» *tent son attouchement, il ne sait pour-*
» *tant pas encore ce qui affecte son attou-*
» *chement de telle ou de telle manière, et*
» *doit frapper ses yeux de telle ou de telle*
» *manière, ni que l'angle avancé d'un*
» *cube, qui presse sa main d'une manière*
» *inégale, doive paroître à ses yeux tel*
» *qu'il paroît dans le cube.* Je suis tout-à-

» fait du sentiment de cet habile homme....
» Je crois que cet aveugle ne seroit point
» capable, à la première vue, de dire avec
» certitude, quel seroit le globe et quel se-
» roit le cube, s'il se contentoit de les re-
» garder, quoiqu'en les touchant il pût les
» nommer et les distinguer sûrement par
» la différence de leurs figures qu'il aper-
» cevroit par l'attouchement (1) ».

§. 2. Tout ce raisonnement suppose que l'image qui se trace dans l'œil à la vue d'un globe, n'est qu'un cercle plat, éclairé et coloré différemment, ce qui est vrai. Mais il suppose encore, et c'est ce qui me paroît faux, que l'impression qui se fait dans l'ame en conséquence, ne nous donne que la perception de ce cercle; que si nous voyons le globe d'une figure convexe, c'est parce qu'ayant acquis, par l'expérience du toucher, l'idée de cette figure, et que, sachant quelle sorte d'image elle produit en nous par la vue, nous nous sommes accoutumés, contre le rapport de

(1) Liv. II, p. 97, §. 8.

cette image, à la juger convexe : jugement qui, pour me servir de l'expression que Locke emploie peu après, *change l'idée de la sensation, et nous la représente autre qu'elle n'est en elle-même.*

§. 3. Parmi ces suppositions, Locke avance, sans preuve, que la sensation de l'ame ne représente rien de plus que l'image que nous savons se tracer dans l'œil. Pour moi, qand je regarde un globe, je vois autre chose qu'un cercle plat : expérience à laquelle il me paroît tout naturel de m'en rapporter. Il y a d'ailleurs bien des raisons pour rejeter les jugemens auxquels ce philosophe a recours. D'abord il suppose que nous connoissons quelle sorte d'images les corps convexes produisent en nous, et quels changemens arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps : connoissance que la plus grande partie des hommes n'a point, quoiqu'ils voient les figures de la même manière que les philosophes. En second lieu, nous aurions beau joindre ces jugemens à la vision, nous ne les confondrions

jamais avec elle, comme Locke le suppose; mais nous verrions d'une façon et nous jugerions d'une autre.

Je vois un bas relief, je sais, à n'en pas douter, qu'il est peint sur une surface platte; je l'ai touché : cependant cette connoissance, l'expérience réitérée, et tous les jugemens que je puis faire, n'empêchent point que je ne voie des figures convexes. Pourquoi cette apparence continue-t-elle? Pourquoi un jugement qui a la vertu de me faire voir les choses tout autrement qu'elles ne sont dans l'idée que m'en donnent mes sensations, n'auroit-il pas la vertu de me les faire voir conformes à cette idée? On peut raisonner de même sur l'apparence de rondeur sous laquelle nous voyons de loin un bâtiment que nous savons et jugeons être carré, et sur mille autres exemples semblables.

§. 4. En troisième lieu, une raison qui suffiroit seule pour détruire cette opinion de Locke; c'est qu'il est impossible de nous faire avoir conscience de ces sortes de jugemens. On se fonde en vain sur ce qu'il paroît se passer dans l'ame bien des choses

dont nous ne prenons pas connoissance. Par ce que j'ai dit ailleurs (1), il est vrai que nous pourrions bien oublier ces jugemens le moment d'après que nous les aurons formés: mais lorsque nous en ferions l'objet de notre réflexion, la conscience en seroit si vive que nous ne pourrions plus les révoquer en doute.

§. 5. En suivant le sentiment de Locke dans toutes ses conséquences, il faudroit raisonner sur les distances, les situations, les grandeurs et l'étendue, comme il a fait sur les figures. Ainsi l'on diroit: « Lorsque nous regardons une vaste cam- » pagne, il est certain que l'idée qui s'im- » prime dans notre esprit, à cette vue, re- » présente une surface platte, ombragée et » colorée diversement, avec différens » degrés de lumière dont nos yeux sont » frappés. Mais comme nous sommes ac- » coutumés, par l'usage, à distinguer quelle » sorte d'image, les corps différemment » situés, différemment distans, différem- » ment grands et différemment étendus

(1) Section 2, c. 1.

» produisent ordinairement en nous, et
» quels changemens arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des distances, des situations, des grandeurs et de l'étendue; nous mettons aussi-tôt, à la place de ce qui nous paroît, la cause même des images que nous voyons, et cela en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel; de sorte que, joignant à la vision un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons les idées de différentes situations, distances, grandeurs et étendues, quoique dans le fond nos yeux ne nous représentent qu'un plan ombragé et coloré diversement ».

Cette application du raisonnement de Locke est d'autant plus juste que les idées de situation, de distance, de grandeur et d'étendue que nous donne la vue d'une campagne, se trouvent toutes en petit dans la perception des différentes parties d'un globe. Cependant ce philosophe n'a pas adopté ces conséquences. En exigeant dans son problême, que le globe et le cube soient à-peu-près de la même grandeur, il

fait assez entendre que la vue peut, sans le secours d'aucun jugement, nous donner différentes idées de grandeur. C'est pourtant une contradiction: car on ne conçoit pas comment on auroit des idées des grandeurs sans en avoir des figures.

§. 6. D'autres n'ont pas fait difficulté d'admettre ces conséquences. M. de Voltaire, célèbre par quantité d'ouvrages, rapporte (1) et approuve le sentiment du docteur Barclai, qui assuroit que ni situations, ni distances, ni grandeurs, ni figures, ne seroient discernées par un aveugle-né, dont les yeux recevroient tout-à-coup la lumière.

§. 7. Je regarde, dit-il, de fort loin, par un petit trou, un homme posté sur un toît; le lointain et le peu de rayons m'empêchent d'abord de distinguer si c'est un homme: l'objet me paroît très-petit, je crois voir une statue de deux pieds tout au plus: l'objet se remue, je juge que c'est un homme, et dès cet instant cet homme me paroît de la grandeur ordinaire.

(1) Élémens de la Philosophie de Newton, chap. VI.

§. 8. J'admets, si l'on veut, ce jugement et l'effet qu'on lui attribue ; mais il est encore bien éloigné de prouver la thèse du docteur Barclai. Il y a ici un passage subit d'un premier jugement à un second tout opposé. Cela engage à fixer l'objet avec plus d'attention, afin d'y trouver la taille ordinaire à un homme. Cette attention violente produit vraisemblablement quelque changement dans le cerveau, et de là dans les yeux : ce qui fait voir un homme d'environ cinq pieds. C'est-là un cas particulier, et le jugement qu'il fait faire est tel qu'on ne peut nier d'en avoir conscience. Pourquoi n'en seroit-il pas de même dans toute autre occasion, si nous formions toujours, comme on le suppose, de semblables jugemens ?

Qu'un homme qui n'étoit qu'à quatre pas de moi, s'éloigne jusqu'à huit, l'image qui s'en trace au fond de mes yeux en sera la moitié plus petite : pourquoi donc continué-je à le voir à-peu-près de la même grandeur ? Vous l'apercevrez d'abord, répondra-t-on, la moitié plus grand ; mais la liaison que l'expérience a mise dans

votre cerveau entre l'idée d'un homme et celle de la hauteur de cinq à six pieds, vous force à imaginer, par un jugement soudain, un homme d'une telle hauteur et à voir une telle hauteur en effet. Voilà, je l'avoue, une chose que je ne saurois confirmer par ma propre expérience. Une première perception pourroit-elle s'éclipser si vîte, et un jugement la remplacer si soudainement qu'on ne pût remarquer le passage de l'une à l'autre, lorsqu'on y donneroit toute son attention? D'ailleurs, que cet homme s'éloigne à seize pas, à trente-deux, à soixante-quatre, et toujours de la sorte; pourquoi me paroîtra-t-il diminuer peu-à-peu, jusqu'à ce qu'enfin je cesse entièrement de le voir? Si la perception de la vue est l'effet d'un jugement par lequel j'ai lié l'idée d'un homme à celle de la hauteur de cinq à six pieds, cet homme devroit tout-à-coup disparoître à mes yeux, ou je devrois, à quelque distance qu'il s'éloignât de moi, continuer à le voir de la même grandeur. Pourquoi diminuera-t-il plus vîte à mes yeux qu'à ceux d'un autre, quoique nous ayons la

même expérience? Enfin qu'on désigne à quel point de distance ce jugement doit commencer à perdre de sa force.

§. 9. Ceux que je combats, comparent le sens de la vue à celui de l'ouïe, et concluent de l'un à l'autre. Par les sons, disent-ils, l'oreille est frappée ; on entend des tons, et rien de plus. Par la vue, l'œil est ébranlé ; on voit des couleurs, et rien de plus. Celui qui, pour la première fois de sa vie, entendroit le bruit du canon, ne pourroit juger si on tire ce canon à une lieue ou à trente pas. Il n'y a que l'expérience qui puisse l'accoutumer à juger de la distance qui est entre lui et l'endroit d'où part ce bruit. C'est la même chose précisément par rapport aux rayons de lumière qui partent d'un objet; ils ne nous apprennent point du tout où est cet objet.

§. 10. L'ouïe par elle-même n'est pas faite pour nous donner l'idée de la distance, et même, en y joignant le secours de l'expérience, l'idée qu'elle en fournit est encore la plus imparfaite de toutes. Il y a des occasions où il en est à-peu-près de même de la vue. Si je regarde par un

trou un objet éloigné, sans apercevoir ceux qui m'en séparent, je n'en connois la distance que fort imparfaitement. Alors je me rappelle les connoissances que je dois à l'expérience, et je juge cet objet plus ou moins loin, selon qu'il me paroît plus ou moins au-dessous de sa grandeur ordinaire. Voilà donc un cas où il est nécessaire de joindre un jugement au sens de la vue comme à celui de l'ouïe: mais remarquez bien qu'on en a conscience, et qu'après, comme auparavant, nous ne connoissons les distances que d'une manière fort imparfaite.

J'ouvre ma fenêtre, et j'aperçois un homme à l'extrémité de la rue: je vois qu'il est loin de moi, avant que j'aie encore formé aucun jugement. Il est vrai que ce ne sont pas les rayons de lumière qui partent de lui, qui m'apprennent le plus exactement combien il est éloigné de moi; mais ce sont ceux qui partent des objets qui sont entre deux. Il est naturel que la vue de ces objets me donne quelque idée de la distance où je suis de cet homme; il est même impossible que je n'aie pas cette idée, toutes les fois que je les aperçois

§. 11. Vous vous trompez, me dira-t-on. Les jugemens soudains, presque uniformes, que votre ame, à un certain âge, porte des distances, des grandeurs, des situations, vous font penser qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour voir de la manière dont vous voyez. Cela n'est pas, il y faut le secours des autres sens. Si vous n'aviez que celui de la vue, vous n'auriez aucun moyen pour connoître l'étendue.

§. 12. Qu'apercevrois-je donc? Un point mathématique. Non, sans doute. Je verrois certainement de la lumière et des couleurs. Mais la lumière et les couleurs ne retracent-elles pas nécessairement différentes distances, différentes grandeurs, différentes situations? Je regarde devant moi, en haut, en bas, à droite, à gauche: je vois une lumière répandue en tout sens, et plusieurs couleurs qui certainement ne sont pas concentrées dans un point: je n'en veux pas davantage. Je trouve là, indépendamment de tout jugement, sans le secours des autres sens, l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions.

Je suppose un œil animé: qu'on me per-

mette cette supposition, toute bizarre qu'elle paroisse : dans le sentiment du docteur Barclai, cet œil verroit une lumière colorée ; mais il n'apercevroit ni étendue, ni grandeur, ni distance, ni figure. Il s'accoutumeroit donc à juger que toute la nature n'est qu'un point mathématique. Qu'il soit uni à un corps humain, lorsque son ame a contracté depuis long-temps l'habitude de former ce jugement, on croira sans doute que cette ame n'a plus qu'à se servir des sens qu'elle vient d'acquérir, pour se faire des idées de grandeurs, de distances, de situations et de figures. Point du tout : les jugemens habituels, soudains et uniformes, qu'elle a formés de tout temps, changeront les idées de ces nouvelles sensations ; de sorte qu'elle touchera des corps, et assurera qu'ils n'ont ni étendue, ni situation, ni grandeur, ni figure.

§. 13. Il seroit curieux de découvrir les lois que dieu suit, quand il nous enrichit des différentes sensations de la vue, sensations qui non seulement nous avertissent mieux que toutes les autres, des rapports des choses à nos besoins et à la conserva-

tion de notre être, mais qui annoncent encore, d'une manière bien plus éclatante, l'ordre, la beauté et la grandeur de l'univers. Quelque importante que soit cette recherche, je l'abandonne à d'autres. Il me suffit que ceux qui voudront ouvrir les yeux conviennent qu'ils aperçoivent de la lumière, des couleurs, de l'étendue, des grandeurs, etc. Je ne remonte pas plus haut, parceque c'est-là que je commence à avoir une connoissance évidente.

§. 14. Examinons à notre tour ce qui arriveroit à un aveugle-né, à qui on donneroit le sens de la vue.

Cet aveugle s'est formé des idées de l'étendue, des grandeurs, etc., en réfléchissant, sur les différentes sensations qu'il éprouve, quand il touche des corps. Il prend un bâton dont il sent que toutes les parties, ont une même détermination; voilà d'où il tire l'idée d'une ligne droite. Il en touche un autre, dont les parties ont différentes déterminations, en sorte que si elles étoient continuées, elles aboutiroient à différens points; voilà d'où il tire l'idée d'une ligne courbe. De là il passe à celles d'angle, de cube, de

globe et de toutes sortes de figures. Telle est l'origine des idées qu'il a sur l'étendue. Mais il ne faut pas croire qu'au moment qu'il ouvre les yeux, il jouisse déjà du spectacle que produit dans toute la nature ce mélange admirable de lumière et de couleur. C'est un trésor qui est renfermé dans les nouvelles sensations qu'il éprouve; la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance. Lorsque nous fixons nous-mêmes les yeux sur un tableau fort composé, que nous le voyons tout entier, nous ne nous en formons encore aucune idée déterminée. Pour le voir comme il faut, nous sommes obligés d'en considérer toutes les parties les unes après les autres. Quel tableau, que l'univers, à des yeux qui s'ouvrent à la lumière pour la première fois!

Je passe au moment où cet homme est en état de réfléchir sur ce qui lui frappe la vue. Certainement tout n'est pas devant lui comme un point. Il aperçoit donc une étendue en longueur, largeur et profondeur. Qu'il analyse cette étendue, il se fera les idées de surface, de ligne, de point et de

toutes sortes de figures : idées qui seront semblables à celles qu'il a acquises par le toucher ; car, de quelque sens que l'étendue vienne à notre connoissance, elle ne peut être représentée de deux manières différentes. Que je voie ou que je touche un cercle et une règle, l'idée de l'un ne peut jamais offrir qu'une ligne courbe, et celle de l'autre qu'une ligne droite. Cet aveugle-né distinguera donc à la vue le globe du cube, puisqu'il y reconnoîtra les mêmes idées qu'il s'en étoit faites par le toucher.

On pourroit cependant l'engager à suspendre son jugement, en lui faisant la difficulté suivante. Ce corps, lui diroit-on, vous paroît à la vue un globe ; cet autre vous paroît un cube, mais sur quel fondement assureriez-vous que le premier est le même qui vous a donné au toucher l'idée du globe, et le second le même qui vous a donné celle du cube ? Qui vous a dit que ces corps doivent avoir au toucher la même figure qu'ils ont à la vue ? Que savez-vous si celui qui paroît un globe à vos yeux, ne sera pas le cube, quand vous y porterez la main ? Qui peut même vous répondre qu'il

y ait là quelque chose de semblable au corps que vous reconnoîtrez à l'attouchement pour un cube et pour un globe? L'argument seroit embarrassant, et je ne vois que l'expérience qui pût y fournir une réponse: mais ce n'est pas là la thèse de Locke, ni du docteur Barclai.

§. 15. J'avoue qu'il me reste à résoudre une difficulté qui n'est pas petite: c'est une expérience qui paroît, en tous points, contraire au sentiment que je viens d'établir. La voici telle qu'elle est rapportée par M. de Voltaire, elle perdroit à être rendue en d'autres termes.

« En 1729, M. Chiselden, un de ces
» fameux chirurgiens qui joignent l'adresse
» de la main aux plus grandes lumières de
» l'esprit, ayant imaginé qu'on pouvoit
» donner la vue à un aveugle-né, en lui
» abaissant ce qu'on appelle des cataractes,
» qu'il soupçonnoit formées dans ses yeux
» presqu'au moment de sa naissance, il
» proposa l'opération. L'aveugle eut de la
» peine à y consentir. Il ne concevoit pas
» trop que le sens de la vue pût beaucoup
» augmenter ses plaisirs. Sans l'envie qu'on

» lui inspira d'apprendre à lire et à écrire,
» il n'eût point desiré de voir.... Quoi qu'il
» en soit, l'opération fut faite et réussit. Ce
» jeune homme, d'environ quatorze ans
» vit la lumière pour la première fois. Son
» expérience confirma tout ce que Locke et
» Barclai avoient si bien prévu. Il ne dis-
» tingua de long-temps ni grandeurs, ni dis-
» tances, ni situations, ni même figures.
» Un objet d'un pouce mis devant son œil,
» et qui lui cachoit une maison, lui parois-
» soit aussi grand que la maison. Tout ce
» qu'il voyoit lui sembloit d'abord être sur
» ses yeux, et les toucher comme les ob-
» jets du tact touchent la peau. Il ne pou-
» voit distinguer ce qu'il avoit jugé rond à
» l'aide de ses mains, d'avec ce qu'il avoit
» jugé angulaire, ni discerner avec ses
» yeux si ce que ses mains avoient senti
» être en haut ou en bas, étoit en effet en
» haut ou en bas. Il étoit si loin de con-
» noître les grandeurs, qu'après avoir enfin
» conçu par la vue que sa maison étoit plus
» grande que sa chambre, il ne concevoit
» pas comment la vue pouvoit donner cette
» idée. Ce ne fut qu'au bout de deux mois

» d'expérience, qu'il put apercevoir que » les tableaux représentoient des corps so- » lides : et lorsqu'après ce long tâtonnement » d'un sens nouveau en lui, il eut senti que » des corps et non des surfaces seules » étoient peints dans les tableaux, il y porta » la main et fut étonné de ne point trouver » avec ses mains ces corps solides dont il » commençoit à apercevoir les représenta- » tions. Il demandoit quel étoit le trompeur, » du sens du toucher, ou du sens de la » vue (1) ».

§. 16. Quelques réflexions sur ce qui se passe dans l'œil à la présence de la lumière, pourront expliquer cette expérience.

Quoique nous soyons encore bien éloignés de connoître tout le mécanisme de l'œil, nous savons cependant que la cornée est plus ou moins convexe; qu'à proportion que les objets réfléchissent une plus grande ou une moindre quantité de lumière, la prunelle se resserre ou s'agrandit, pour donner passage à moins de rayons, ou pour en recevoir davantage; on soupçonne le réservoir

(1) Chapitre déjà cité.

de l'humeur aqueuse de prendre successivement différentes formes. Il est certain que le crystallin s'avance ou se recule, afin que les rayons de lumière viennent précisément se réunir sur la rétine (1); que les fibres délicates de la rétine sont agitées et ébranlées dans une variété étonnante; que cet ébranlement se communique dans le cerveau à d'autres parties plus déliées, et dont le ressort doit être encore plus admirable. Enfin les muscles qui servent à faire tourner les yeux vers les objets qu'on veut fixer, compriment encore tout le globe de l'œil, et par cette pression en changent plus ou moins la forme.

Non seulement l'œil et toutes ses parties doivent se prêter à tous ces mouvemens, à toutes ces formes et à mille changemens que nous ne connoissons pas, avec une promptitude qu'il n'est pas possible d'imaginer; mais il faut encore que toutes ces

---

(1) Ou sur la choroïde : car on ne sait pas exactement si c'est par les fibres de la rétine ou par celles de la choroïde que l'impression de la lumière se transmet à l'ame.

révolutions se fassent dans une harmonie parfaite, afin que tout concoure à produire le même effet. Si, par exemple, la cornée étoit trop ou trop peu convexe, par rapport à la situation et à la forme des autres parties de l'œil, tous les objets nous paroîtroient confus, renversés, et nous ne discernerions pas si *ce que nos mains auroient senti être en haut ou en bas, seroit en effet en haut ou en bas*. On peut s'en convaincre en se servant d'une lunette dont la forme ne s'accorderoit pas avec celle de l'œil.

Si, pour obéir à l'action de la lumière, les parties de l'œil se modifient sans cesse avec une si grande variété et une si grande vivacité, ce ne peut être qu'autant qu'un long exercice en a rendu les ressorts plus lians et plus faciles. Ce n'étoit pas là le cas du jeune homme à qui on abaissa les cataractes. Ses yeux, depuis quatorze ans, accrus et nourris, sans qu'il en eût fait usage, résistoient à l'action des objets. La cornée étoit trop ou trop peu convexe, par rapport à la situation des autres parties. Le crystallin devenu comme immobile réunissoit toujours les rayons en-deçà ou

au delà de la rétine; ou s'il changeoit de situation, ce n'étoit jamais pour se mettre au point où il auroit dû se trouver. Il fallut un exercice de plusieurs jours pour faire jouer ensemble des ressorts si roidis par le temps. Voilà pourquoi ce jeune homme tâtonna pendant deux mois. S'il dut quelque chose au secours du toucher, c'est que les efforts qu'il faisoit pour voir dans les objets les idées qu'il s'en formoit, en les maniant, lui donnoient occasion d'exercer davantage le sens de la vue. En supposant qu'il eût cessé de se servir de ses mains, toutes les fois qu'il ouvroit les yeux à la lumière, il n'est pas douteux qu'il n'eût acquis par la vue les mêmes idées, quoiqu'à la vérité avec plus de lenteur.

Ceux qui observoient cet aveugle-né au moment qu'on lui abaissoit les cataractes, espéroient de voir confirmer un sentiment pour lequel ils étoient prévenus. Quand ils apprirent qu'il apercevoit les objets d'une manière aussi imparfaite, ils ne soupçonnèrent pas qu'on en pût apporter d'autres raisons que celles que Locke et Barclai avoient imaginées. Ce fut donc

une décision irrévocable pour eux, que les yeux, sans le secours des autres sens, seroient peu propres à nous fournir les idées d'étendue, de figures, de situations, etc.

Ce qui a donné lieu à cette opinion, qui, sans doute, aura paru extraordinaire à bien des lecteurs, c'est d'un côté l'envie que nous avons de rendre raison de tout, et de l'autre l'insuffisance des règles de l'optique. On a beau mesurer les angles que les rayons de lumière forment au fond de l'œil, on ne trouve point qu'ils soient en proportion avec la manière dont nous voyons les objets. Mais je n'ai pas cru que cela pût m'autoriser à avoir recours à des jugemens dont personne ne peut avoir conscience. J'ai pensé que, dans un ouvrage où je me propose d'exposer les matériaux de nos connoissances, je devois me faire une loi de ne rien établir qui ne fût incontestable, et que chacun ne pût, avec la moindre réflexion, apercevoir en lui-même.

TABLE

DES SECTIONS

ET CHAPITRES.

Pages

INTRODUCTION, 1

PREMIÈRE PARTIE.

Des Matériaux de nos connoissances, et particulièrement des opérations de l'Ame.

SECTION PREMIÈRE.

CHAPITRE PREMIER.

DES Matériaux de nos connoissances, et de la distinction de l'Ame et du Corps, 17

CHAP. II. Des Sensations, 26

SECTION SECONDE.

L'analyse et la génération des opérations de l'Ame, 35

pages

CHAP. Ier. De la Perception, de la Conscience, de l'Attention, et de la Réminiscence, 38

CHAP. II. De l'Imagination, de la Contemplation, et de la Mémoire, 55

CHAP. III. Comment la liaison des idées, formée par l'attention, engendre l'Imagination, la Contemplation et la Mémoire, 66

CHAP. IV. Que l'usage des Signes est la vraie cause des progrès de l'Imagination, de la Contemplation et de la Mémoire, 75

CHAP. V. De la Réflexion, 88

CHAP. VI. Des opérations qui consistent à distinguer, abstraire, comparer, composer et décomposer nos idées, 96

CHAP. VII. Digression sur l'origine des principes, et de l'opération qui consiste à analyser, 102

CHAP. VIII. Affirmer. Nier. Juger. Raisonner. Concevoir. L'Entendement, 113

CHAP. IX. Des vices et des avantages de l'Imagination, 119

CHAP. X. Où l'Imagination puise les agrémens qu'elle donne à la vérité, 135

CHAP. XI. De la raison, de l'Esprit et de ses différentes espèces, 139

SECTION TROISIÈME.

Des idées simples et des idées complexes, 157

Pages

SECTION QUATRIÈME.

CHAP. Ier. De l'opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées, 173

CHAP. II. On confirme, par des faits, ce qui a été prouvé dans le chapitre précédent, 188

SECTION CINQUIÈME.

Des Abstractions, 209

SECTION SIXIÈME.

De quelques jugemens qu'on a attribués à l'Ame sans fondement, ou solution d'un problême de métaphysique, 232

FIN DE LA TABLE.